بنیاد حکمت سبزواری

یا

تحلیلی تازه از فلسفهٔ حاج ملا هادی سبزواری

از:

پروفسور توشی هیکو ایزوتسو

ترجمه:

دکتر سید جلال الدین مجتبوی

تهران ۱۳۶۰

DATE DUE

DUE	RETURNED
~~AUG 12 1987~~	
~~OCT 22 1992~~	
~~OCT 28 1992~~ D	
JUL 23 1993	D D RET - JUL. 26
~~OCT 15 1993~~ D	

306

یادبود

یکهزار و چهارصدمین سال

از

هجرت رسول اکرم

صلی الله علیه و آله و سلم

دانشگاه مک گیل

دانشگاه تهران

دانشگاه مک گیل، مونترال - کانادا
مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، شعبهٔ تهران
با همکاری دانشگاه تهران

بنیاد حکمت سبزواری

یا

تحلیلی تازه از فلسفهٔ حاج ملّاهادی سبزواری

از:

پروفسور توشی هیکو ایزوتسو

ترجمه:

دکتر سیّد جلال الدین مجتبوی

تهران ۱۳۵۹

سلسلهٔ دانش ایرانی

۲۹

زیر نظر

مهدی محقق
استاد دانشگاه تهران
وابستهٔ تحقیقاتی دانشگاه مک‌گیل

چارلز آدامز
استاد دانشگاه مک‌گیل
مدیر مؤسسهٔ مطالعات اسلامی

انتشارات
موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل
شعبهٔ تهران
با همکاری دانشگاه تهران
صندوق پستی ۳۱۴/۱۱۳۳

تعداد ۲۰۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانهٔ دانشگاه تهران چاپ شد

قیمت ۵۰۰ ریال

مرکز فروش: انتشارات زوار و کتابفروشی طهوری
و فروشگاههای انتشارات دانشگاه تهران

سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا ـ مونترال، شعبهٔ تهران

باهمکاری دانشگاه تهران

زیرنظر: مهدی محقق و چارلز آدامز

۱ ـ شرح غررالفرائد معروف به‌شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، قسمت امور عامه وجوهر وعرض بامقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفرهنگ اصطلاحات فلسفی، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو ودکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸)

۲ ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲)

۳ ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری، مقدمهٔ فارسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیرچاپ)

۴ ـ مجموعهٔ سخنرانیها ومقاله‌ها درفلسفه وعرفان اسلامی (بزبانهای فارسی عربی وفرانسه وانگلیسی)، به‌اهتمام دکترمهدی محقق ودکتر هرمان لندلت (چاپ‌شده ۱۳۵۰)

۵ ـ کاشف‌الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به‌چند پرسش ورساله درروش سلوك وخلوت‌نشینی، با ترجمه ومقدمه به‌زبان فرانسه، به‌اهتمام دکتر هرمان‌لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸)

۶ ـ مرموزات اسدی در مزمورات داودی ، نجم‌الدین رازی ، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی ومقدمهٔ انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

۷ ـ قبسات میر داماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصهٔ افکار آن حکیم، به‌اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفسور ایزوتسو بامقدمهٔ انگلیسی (جلد اول، متن، چاپ شده ۱۳۵۶)

۸ ـ مجموعهٔ رسائل ومقالات دربارهٔ منطق ومباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی وفرانسه وانگلیسی) به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو ودکتر مهدی محقق (چاپ‌شده ۱۳۵۳)

۹ ـ مجموعهٔ مقالات به‌زبانهای فارسی وعربی وانگلیسی وفرانسه وآلمانی به‌افتخار پروفسور هانری کربن، زیرنظر دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶)

۱۰ ـ ترجمهٔ انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت، قسمت امورعامه وجوهروعرض، به‌وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو ودکتر مهدی محقق بامقدمه‌ای در شرح احوال وآثارآن حکیم (چاپ شده در نیویورك ۱۳۵۶)

۱۱ ـ طرح کلی متافیزیك اسلامی براساس تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت به زبان انگلیسی، تألیف پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ)

۱۲ ـ قبسات میرداماد (جلد دوم)، مقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ، به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق وابراهیم دیباجی ودکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ)

۱۳ ـ افلاطون فی الاسلام، مشتمل بر رساله‌هائی از فارابی و دیگران و تحقیق در بارهٔ آنها، به‌اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)

۱۴ ـ فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی، تألیف دکتر مهدی محقق به‌پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دومقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)

۱۵ ـ جام جهان‌نما، ترجمهٔ فارسی کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان، به اهتمام عبدالله نورانی ومحمد تقی دانش پژوه (زیرچاپ)

۱۶ ـ جاویدان خرد ابن مسکویه، ترجمهٔ تقی‌الدین محمد شوشتری، باهتمام دکتر

بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفسور محمد ارکون و ترجمهٔ آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۷ - بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی، از دکتر مهدی محقق، بامقدمهٔ انگلیسی از پروفسور ژوزف فان‌اس وترجمهٔ آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۸ - انوار جلیه، عبدالله زنوزی، به اهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی، با مقدمهٔ انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵٤)

۱۹ - الدّرة‌الفاخرة، عبدالرحمن جامی، به‌پیوست حواشی مولف وشرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه به اهتمام دکتر نیکولا هیر و دکتر موسوی بهبهانی و ترجمهٔ مقدمهٔ انگلیسی آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۸)

۲۰ - دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمهٔ انگلیسی از خانم نوش آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۱ - دیوان ناصرخسرو، (جلد اول، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی ودکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۲ - شرح فصوص‌الحکمه منسوب به ابونصر فارابی، از محمدتقی استرابادی، به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه، بادومقاله بزبان فرانسه از خلیل جر وسلیمان پینس وترجمهٔ آن دومقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸)

۲۳ - رباب نامه، سلطان ولد پسر مولانا جلال‌الدین رومی، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۲٤ - تلخیص المحصل، خواجه نصیرالدین طوسی، بانضمام رسائل وفوائد کلامی از آن حکیم، به‌اهتمام عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۲۵ - شرح فصوص الحکم محیي‌الدین ابن عربی، رکن‌الدین شیرازی، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی، به‌پیوست مقاله‌ای از استاد جلال‌الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۲۶ - ترجمهٔ شرح بیست و پنج مقدمه ابن میمون از ابوعبدالله محمدبن ابی بکر

تبریزی، بوسیلهٔ دکتر سید جعفر سجادی بانضمام متن عربی به تصحیح دکتر حسین اتای (زیرچاپ)

۲۷ - الشامل فی اصول الدین، امام الحرمین جوینی، به اهتمام پروفسور ریچارد فرانک و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکتر سیّد جلال‌الدّین مجتبوی (زیرچاپ)

۲۸ - الامد علی الابد، ابوالحسن عامری، به اهتمام پروفسور اورت روسن و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکتر سیّد جلال‌الدّین مجتبوی (چاپ‌شده در بیروت ۱۳۵۷)

۲۹ - بنیاد حکمت سبزواری، پروفسور ایزوتسو، تحلیلی تازه و نو از فلسفهٔ حاج ملاهادی سبزواری، ترجمهٔ دکتر سیّد جلال‌الدّین مجتبوی (جاپ شده ۱۳۵۹)

۳۰ - معالم‌الدین و ملاذ المجتهدین معروف به معالم الاصول، شیخ حسن بن شیخ زین‌الدین معروف به شهید ثانی، با مقدمهٔ فارسی درباره تحوّل علم اصول و مقدمهٔ انگلیسی از پروفسور ایزوتسو درباره علم معنی شناسی در اسلام، باهتمام دکتر مهدی محقق (زیرچاپ)

۳۱ - زادالمسافرین ناصرخسرو (متن فارسی براساس نسخه‌ای کهن)، باهتمام پروفسور ویکنز (آماده چاپ)

۳۲ - زادالمسافرین ناصرخسرو (ترجمهٔ انگلیسی بامقدمه)، از پروفسور ویکنز (آماده چاپ)

۳۳ - شرح قبسات میرداماد، احمد بن زین العابدین العلوی معروف به سید احمد علوی، باهتمام دکتر مهدی محقق (آماده چاپ)

۳۴ - شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، عبدالرزاق لاهیجی، باهتمام دکتر مهدی محقق و پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ).

۳۵ - نظریات علم الکلام عند الشیخ المفید، مارتن مکدرموت، ترجمه از انگلیسی به‌فارسی به‌وسیله استاد احمد آرام (زیرچاپ)

۳۶ - المبدأ و المعاد، شیخ الرئیس ابوعلی ابن‌سینا، به‌اهتمام استاد عبدالله نورانی (نزدیک بانتشار)

فهرست مطالب کتاب

پیشگفتار

از

مهدی محقق

به‌نام خداوند جان و خرد   کزین برتر اندیشه برنگذرد

مردم ایران از دیر زمان به مباحث فلسفی و عقلی توجّه داشته‌اند. کتابهائی که به‌زبان فارسی‌میانه باقی‌مانده ودر آن سنّت‌های دینی ومسائل‌فلسفی وجهان‌شناسی مطرح گشته بخوبی نمودار بکار بردن خرد و ارج نهادن به‌اندیشه و تفکّر است[1]. نویسندگان اسلامی تصریح کرده‌اند به‌اینکه علوم عقلی در ایران وجود داشته ولی دستبرد حوادث آثار آن را از میان برده است[2]. ابن‌سینا به‌منطقی که در مشرق متداول و معمول بوده

۱- برای نشان دادن نمونه‌ای از این گونه کتابها می‌توان «دینکرت» و «بندهشن» و «شکند گمانیک ویچار» را نام برد. برای آگاهی از چگونگی تحلیل مباحث جهان شناسی در ایران پیش از اسلام می‌توان به‌مقالهٔ محققانه پروفسور نیبرگ H. Nyberg تحت عنوان «مسائل مبدء جهان و جهان شناسی در دین مزدائی» که در مجله آسیائی ژوئیه - دسامبر ۱۹۳۱، ص ۱۳۴ - ۱ بزبان فرانسه چاپ شده است وهمچنین کتاب فاضلانه پروفسور زینر R.C.Zaener که بنام «زروان» در سال ۱۹۵۵ در اکسفورد چاپ شده است مراجعه کرد.

۲- مسعودی می گوید: «ورایت بمدینة اصطخر من ارض فارس فی‌سنة ۳۰۳ عندبعض اهل البیوتات المشرفة من الفرس کتاباً عظیماً، یشتمل علی‌علوم کثیرة من علومهم» ونیز می گوید: «وکانت الفرس احق ان یؤخذ عنها وان کان اخبارهم قد درست، و مناقبهم قد نسیت، و رسومهم قدانقطعت لمر الزمان وتتابع الحدثان» التنبیه والاشراف (قاهره ۱۳۵۷ ق)، ص ۹۲.

و با منطق یونان تفاوت داشته اشاره می‌کند [1] ولی منابع تفصیلی و مشروح این منطق خاوری به‌دست ما نرسیده‌است. شیخ شهاب‌الدین سهروردی که زیربنای فلسفه خودرا بر حکمت خسروانی و آراء حکیمان فهلوی نهاده است [2] نشانی دقیقی از سرچشمهٔ افکار خود بدست نمی‌دهد. اشارهٔ این دو فیلسوف مؤیّد این مطلب است که پس از اسلام نشانه‌هائی از آثار علمی بازمانده از پیش از اسلام وجود داشته است وگفته‌های برخی از جغرافی‌دانان اسلامی‌گواهی بر این حقیقت می‌باشد.

ابن‌حوقل هنگام یادکردن ازاقلیم‌فارس از دژ گچین (= قلعةالجصّ) یاد می‌کند که درآنجا زردشتیان یادگارهای ایران باستان را نگه‌داشته وعلوم منیع و رفیع خود را تدریس می‌کرده‌اند[3]. یاقوت حموی نیز در ذیل « ریشهر » که از نواحی ارّجان فارس

۱- «ولا یبعد ان یکون قد وقع الینا من غیر جهةالیونانیین علوم، وکان‌الزمان الذی اشتغلنا فیه بذلک ریعان الحداثة ، ووجدنا من توفیق‌الله ما قصر علینا بسببه مدةالتفطن لما اورثوه ، ثم قابلنا جمیع ذلک بالنمط من العلم الذی یسمیه الیونانیون المنطق ،ولا یبعد ان یکون له عند المشرقیین اسم غیره» منطق المشرقیین والقصیدة المزدوجة فی‌المنطق (قاهره ۱۳۳۸ ق) ، ص ۳. ونیز او می گوید : « ولی غیرهذین الکتابین ، اوردت فیه‌الفلسفة علی ما هی فی‌الطبع وعلی مایوجبه الرأی‌الصریح الذی لایراعی‌فیه جانب‌الشرکاء ، فی‌الصناعة ولا یتقی فیه من شق عصاهم مایتقی فی غیره و هوکتابی فی الفلسفة المشرقیة » الشفاء ، المنطق، المدخل ، (قاهره ۱۹۵۳ م)، ص ۱۰.

۲- سهروردی در حکمةالاشراق (مجموعهٔ دوم مصنفات شیخ اشراق ، به‌اهتمام هانری کربن ، تهران ۱۳۳۱ ش) اشاره به « فهلویه » درعبارت زیرکرده است : « ان اول حاصل بنور الانوار واحد ، وهوالنور الاقرب والنور العظیم، وربما سماه بعض الفهلویة «بهمن» ، ص ۱۲۸ و درعبارت زیر از برخی از آنان نام می‌برد : «وعلی هذا یبتنی قاعدة الشرق‌فی‌النور والظلمة التی کانت طریقة حکماءالفرس مثل جاماسف وفرشا وشتر وبوزرجمهر ومن‌قبلهم ،وهی‌لیست قاعدة کفرةالمجوس والحادمانی ومایفضی الی‌الشرک بالله» ص ۱۱.

۳- «... وقلعة الجص بناحیة الرجان یسکنها المجوس با یاذ کارات (= یادگارها) الفرس و ایامهم یتدارسون فیها علومهم و هی منیعة رفیعة » صورة الارض (بیروت مکتبة ـ الحیاة) ، ص ۲۴۲.

بوده می‌نویسد که نویسندگان خط «جستق» که به گشته دفتران معروف است در آنجا هستند و کتب طبّ و نجوم و فلسفه را با آن خط می‌نویسند[۱].

در نوشته‌های زردشتی اشاره به چهار طبقه از اهل علم شده‌است: استاراشماران (= منجّمان)، زمیک‌پتمانان (= مهندسان)، بجشگان (= پزشکان)، داناکان (= حکیمان) که طبقهٔ چهارم یعنی دانایان همان حکیمان و فیلسوفان‌اند که بجز سخنان کوتاه و اندرزنامه‌ها چیزی از آنان برای ما باقی نمانده‌است. وهمچنین در همان نوشته‌ها باصطلاحات فلسفی مانند: تخمک (= هیولی و ماده)، چیهر (= صورت)، گوهر (= جوهر) برمی‌خوریم[۲] پناه یافتن فیلسوفان یونانی به‌ایران در زمان انوشیروان آنگاه که ژوستی‌نین مدارس آتن را بسته بود دلیل وجود جوّ علمی و محیط فلسفی در ایران بوده است.

پس از اسلام آثار ایرانیان در برخی از کتابخانه‌ها موجود بوده‌است. ابن‌طیفور نقل می‌کند که از مردی به‌نام ابوعمر عتابی که از کتابهای فارسی که در کتابخانه‌های مرو ونیشابور بوده استنساخ می‌کرده پرسیده شد که چرا این کتابهارا می‌نویسی او پاسخ‌داد: «معانی و بلاغت جز در زبان فارسی نیست، زبان از ماست و معانی از ایشان است»[۳].

۱- « ... كان ينزلها في الفرس كشته دفتران و هم كتاب الجستق و هي الكتابة التي كان يكتب بها كتب الطب و النجوم والفلسفة وليس بها اليوم احد يكتب بالفارسية ولا بالعربية» معجم‌البلدان ج ۲، ص ۸۸۷ (چاپ لیپزیک ۱۸۶۷م).

۲- بیلی، مسائل زردشتی درکتابهای قرن نهم میلادی (اکسفورد ۱۹۴۳م) فصل سوم ص ۱۱۹ - ۷۸.

۳- « ... فقال لي قدمت بلدكم هذه ثلاث قدمات وكتبت كتب العجم التي في الخزانة بمرو، وكانت الكتب سقطت الى ما هناك مع يزدجرد فهي قائمة الى الساعة. فقال كتبت منها حاجتي، ثم قدمت نيسابور وجزتها بعشر فراسخ الى قرية يقال لها ذودر فذكرت كتاباً لم أقض حاجتي منه فرجعت الى مرو فاقمت اشهراً. قال قلت اباعمر: لم كتبت كتب العجم؟ فقال لي: و هل المعاني الا في كتب العجم و البلاغة. اللغة لنا والمعاني لهم» كتاب بغداد (قاهره ۱۳۶۸ق)، ص ۸۷.

باتوجّه به‌مطالب یاد شده می‌توان نتیجه گرفت که تصوّر اینکه منابع یونانی یگانه سرچشمهٔ مسلمانان برای علم و حکمت بوده است نادرست است زیرا مسلمانان در قرن دوم وسوم دسترسی به‌منابع ایرانی نیز پیداکرده بودند و نشانه‌هائی از این‌منابع درپزشکی و داروشناسی و نجوم وگاهشناسی و فلسفه مشاهده می‌شود[1] ولی جنبش علمی که درقرن دوم و سوم نسبت به‌ترجمهٔ آثار یونانی و سریانی و سانسکریت پیداشد منابع فراوانی را در اختیار مسلمانان قرارداد و دامنهٔ تحقیق و پژوهش آنان راگسترده‌تر ساخت[2].

تشویق و ترغیب به دانش‌آموزی در اسلام وکوشش و جستجو برای تحصیل علم وکنار زده شدن حدّ و مرز و نژاد و نسب و مذهب در علم موجب شدکه هرکس از هرجا بتواند کسب هرگونه علمی را بکند. مرز علمی در اسلام از اسپانیا تا چین

۱- وجود «زیج شهریار» و «البزیذج فی‌المواليد» منسوب به‌بزرجمهر و «کتاب‌الاندرزغر فی المواليد» که مورد استفاده مسلمانان قرارگرفته نشانه‌ای از تاثیر علم نجوم ایرانی در اسلام است. کلمهٔ بزیذج در پهلوی «ویچیتک» بوده که در فارسی «گزیده» می‌شود و «اندرزغر» همان «اندرزگر» است ودرترجمه لاتینی بصورت Andrucagar آمده‌است. وجود اصطلاحات فارسی در نجوم‌اسلامی همچون «هیلاج» و «کدخداه» و «جانبختان» نیز موید این مطلب است. برای تفصیل رجوع شود به تاریخ نجوم اسلامی نالینو، ترجمهٔ احمد آرام (تهران ۱۳۴۹ ش) صفحه‌های ۲۳۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۱۸۵.

و نیز وجود «کتاب القرافادین فی‌البیمارستانات ترجمة شابور بن سهل کبیر بیمارستان جندیسابور بمدینةاهواز» که نسخه‌ای ازآن بشماره ۴۲۳۴ درکتابخانهٔ ملی‌ملک نگهداری می‌شود نشانه‌ای از دارو شناسی ایرانی در اسلام‌است چه‌آنکه شاپوربن سهل در سال ۲۵۵ وفات یافته وهنوز داروشناسی یونانی کاملا جای خود را باز نکرده بوده است.

۲- دراهمیت وبزرگی این جنبش علمی دراسلام کافی است به رسالهٔ حنین‌بن اسحق مراجعه کنیم چه آنکه او در این کتاب از ۱۲۹ کتاب و رساله نام می‌بردکه بوسیله او و همکارانش ازیونانی‌وسریانی به‌عربی ترجمه شده‌است. رساله‌حنین بن‌اسحق بوسیله برگشتراسر به آلمانی وماکس مایرهوف به انگلیسی ترجمه شده ونگارنده آن را به فارسی ترجمه کرده است رجوع‌شود به «بیست گفتار در مباحث علمی وفلسفی وکلامی وفرق اسلامی» از دکتر مهدی محقق (تهران ۱۳۵۵ ش)، ص ۴۱۶ - ۳۶۵.

گسترش پیدا کرد، ودرهای مدرسه برروی فقیروغنی ووضیع وشریف یکسان بازگشت و مدرسه جای بحث وگفتگو و دفاع از هرنوع اندیشه و تفکّرگردید، در محیط علمی اسلامی، مسیحی و یهودی و زردشتی و صابی و مانوی مورد احترام بودند و چون همه متعلّق به‌حوزهٔ علمی اسلامی بودند درشمار علمای اسلام محسوب می‌شدند چنانکه عبدالکریم شهرستانی درکتاب ملل و نحل خود حنین بن اسحٰق مسیحی راکه سهم بسزائی در ترجمهٔ آثار یونانی وسریانی داشت درشمار «علمای اسلام» محسوب داشته[1] و به‌اقتفای او برخی از دانشمندان، ابن‌میمون یهودی را از دانشمندان اسلام محسوب می‌دارند[2] وهمین جوّ علمی موجب گردید که دانشمندان به‌داشتن عقائد مختلف بتوانند محترمانه زندگانی کنند تا آنجا که سید رضی و سیّد مرتضی علم‌الهدی دو دانشمند بزرگ شیعه با ابوالعلاء معرّی که متهم به‌زندقه وکفر بود در یک مجلس می‌نشستند و اگر ابوالعلاء به‌جهت تواضع پائین مجلس نشسته بود اورا ببالا می‌بردند[3] و سید رضی ابواسحق صابی ستاره‌پرست راهم

۱- او می‌گوید: «المتاخرون من فلاسفة الاسلام مثل یعقوب بن اسحاق الکندی و حنین بن اسحاق و یحیی النحوی و ابی الفرج المفسر و ابی سلیمان السجزی و ابی سلیمان محمد المقدسی و ابی‌بکر ثابت‌بن قرة ...» الملل والنحل (قاهره ۱۳۶۸ ق) ج ۳ ص ۵

۲- مصطفی‌عبدالرازق دانشمند مصری می‌گوید: «واذا کان حنین‌بن‌اسحاق‌المسیحی من فلاسفةالاسلام فانه لاوجه للتفرقة بینه و بین موسی بن میمون» مقدمهٔ کتاب «موسی بن میمون، حیاته ومصنفاته»، تالیف ا. ولفسون (ابوذویب) قاهره ۱۹۵۵م، ص ز.

۳- «... ثم‌جلس (= ابوالعلاء) فی‌اخریات‌المجلس، الی ان قام الشعراء وانشدوا، فقام ابوالعلاء وانشد قصیدته التی‌اولها:

اودی فلیت الحادثات کفاف مال المسیف و عنبرالمستاف

یرثی بهاالشریف المذکور. فلما سمعه ولداه الرضی والمرتضی قاماالیه ورفعامجلسه، و قالاله: لعلک ابوالعلاءالمعری؟ قال نعم. فاکرماه واحترماه» مسالک‌الابصار ابن‌فضل‌الله العمری بنقل از تعریف القدماء بابی‌العلاء (قاهره ۱۳۶۳ ق)؛ ص ۲۲۳. این واقعه در مجلس عزای شریف طاهر پدر سید رضی وسید مرتضی بوده است.

مرثیه می‌گفت[۱] و محمدبن‌زکریای رازی که به‌دهری بودن متهم بود[۲] می‌توانست آزادانه افکار فلسفی و جهان‌شناسی خود را در مجلس قاضی شهر ری در برابر ابوحاتم رازی اظهار نماید[۳] و ابوریحان برای مسلمانان در بارهٔ مذاهب هندوی و بودائی کتاب بنویسد و دربدر بدنبال آثار مانویان بگردد[۴].

در چنین شرایطی گروهی از مسلمانان به‌علوم نقلی از قبیل صرف و نحو و قراءة

۱- « ... ورثاه الشریف الرضی بقصیدته الدالیة المشهورة التی اولها :

ارایت من حملوا علی الاعواد ارایت کیف خبا ضیاء النادی

وعاتبه الناس فی ذلک لکونه شریفاً یرثی صابیا ، فقال : انما رثیت فضله» . وفیات الاعیان ابن‌خلکان (بیروت ۱۹۶۸ م) ج ۱ ص ۵۳ .

۲- ناصرخسرو در زادالمسافرین (برلن ۱۳۴۱ق)، ص ۷۳ رازی را ازاصحاب هیولی بشمار آورده و گوید : «اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمد زکریای رازی و جز ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم است » و در دیوان (چاپ مینوی و محقق)، ص ۱۶۷ از او بعنوان «دهری شیدا » یاد می‌کند :

عالم قدیم نیست سوی دانا مشنو محال دهری شیدا را

۳- ابوحاتم رازی مناظرات خود را بامحمدبن زکریا درکتاب اعلام النبوة آورده‌است وکتاب خود را بدین عبارت آغاز می‌کند : « فیماجری بینی وبین الملحد انه ناظرنی فی‌امر النبوة . . . » اعلام النبوة (تهران ۱۳۵۶ش) ، ص ۳ .

۴- « وذلک انی طالعت کتابه فی‌العلم الالهی، و هویبادی فیه بالدلالة علی کتب مانی وخاصة کتابه الموسوم بسفرالاسرار ، فغرتنی السمة کمایغرالمبیض والمصفر فی‌الکیمیا غیری ، فحرصتنی الحداثة بل خفاء الحقیقة علی طلب تلک الاسرار من معارفی فی‌البلدان و الاقطار ، و بقیت فی تباریح الشوق نیفا و اربعین سنة الی ان قصدنی بخوارزم برید من همدان ، متوسلا بکتب وجدها من جهة فضل بن سهلان ، و عرفنی بحبیبها ، وفیها مصحف قداشتمل من کتب المانویة علی فرقماطیا وسفرالجبابرة و کنزالاحیاء وصبح الیقین والتاسیس و الانجیل و الشاپورقان ، و عدة رسائل لمانی و فی جملتها طلبتی سفر الاسرار » رسالة ابی‌ریحان فی فهرست کتب الرازی (تهران ۱۳۵۲ ش) ، ص ۳ .

و تجوید و تفسیر قرآن پرداختند. سیبویه از فارس بهترین کتاب را در نحو عربی نوشت[1] و محمد بن جریر طبری از آمل جامع‌ترین تفسیر را برای مسلمانان نگاشت و علمای ماوراءالنهر ترجمهٔ فارسی آن‌را به‌ایرانیان عرضه کردند[2] وبازابن‌مالک از اندلس ارجوزهٔ خود را در نحو می‌نویسد و جلال‌الدین سیوطی در مصر آن را شرح می‌کند و به‌طلاب تقدیم می‌دارد[3].

در علوم و فلسفه نیزکتابهای ارسطو همچون «الطّبیعة» و «الحیوان» و «اخلاق نیکوماخس» ارسطو وهمچنین کتابهای افلاطون همچون «جمهوریت» و «طیماوس» و

۱- مقصود «الکتاب» اوست که به‌عنوان بهترین هدیه به‌اهل فضل تقدیم می‌شده‌است است. ابن خلکان می‌گوید: «قال الجاحظ: اردت الخروج الی محمدبن عبدالملک الزیات وزیر المعتصم ففکرت فی شیء اهدیه له، فلم اجد شیئاً اشرف من کتاب سیبویه» وفیات الاعیان (پیشین)، ج ۳ ص ٤٦٣.

۲- درآغاز این تفسیر چنین آمده است: «و این کتاب تفسیر بزرگست از روایت محمدبن جریر الطبری رحمةالله علیه ترجمه کرده بزبان پارسی ودری راه راست واین کتاب را بیاوردند از بغداد چهل مصحف بود و باسنادهای دراز بود وبیاوردند سوی امیر سیدمظفر ابوصالح منصوربن نوح بن نصربن احمد اسماعیل رحمةالله علیهم اجمعین. پس دشخوار آمد بروی خواندن این کتاب وعبارت کردن آن بزبان تازی و چنان خواست که مرین را ترجمه کند بزبان پارسی. پس علماء ماوراء النهر را گرد کرد واز ایشان فتوی کرد که روا باشد که ما این کتاب را بزبان پارسی گردانیم گفتند روا باشد خواندن ونبشتن تفسیر قرآن بپارسی مرآن کس را که او تازی نداند از قول خدای عزوجل که گفت: ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه». ترجمهٔ تفسیر طبری (تهران ۱۳۳۹ش)، ج ۱ ص ٥

۳- شرح سیوطی بنام «البهجة المرضیة فی‌شرح الالفیة» از کتابهای درسی حوزه‌های علمیه‌است. شروح دیگری هم‌برالفیه ابن‌مالک نوشته شده که معروف‌ترین آنها شرح ابن عقیل و شرح ابن ناظم است.

«نوامیس» به‌زبان عربی ترجمه می‌شود[1]. رازی از ری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن‌سینا از بخارا به‌شرح و تفصیل آن کتابها می‌پردازند وطرح نوی برای فلسفه می‌ریزند. آثار پزشکی بقراط و جالینوس نیز دردسترس مسلمانان قرارمی‌گیرد. مسلمانان نه تنها از یونان بلکه از سرچشمه‌های علم شرق هم برخوردار می‌شوند. ابوریحان کتاب «پاتنجل» راکه در عرفان عملی است ترجمه می‌کند[2] وازکتاب «چرك» هندی در پزشکی سود می‌جوید[3].

۱- برسنت قدیم که پزشک فاضل باید فیلسوف باشد. فلسفه وپزشکی درکنارهم در اسلام پیشرفت کردند و همچنانکه در فلسفه مشرب افلاطونیان با ارسطوئیان متفاوت بود در پزشکی نیز آنان که تابع افلاطون بودند مانند رازی و علی‌بن عباس مجوسی و ابوسهل مسیحی در بسیاری از مسائل با پزشکان ارسطوئی همچون ابن‌سینا اختلاف عقیده داشتند و نیز فرقه های سه‌گانه طبی که در یونان وجود داشت یعنی «اصحاب القیاس» و «اصحاب التجارب» و «اصحاب الطب الحیلی» دراسلام وجود داشت. رجوع شود به تاریخ پزشکان و فیلسوفان اسحق‌بن حنین ترجمهٔ نگارنده در «بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی...» ص ۱۷۲-۱۶۰.

۲- ابوریحان در رسالهٔ فهرست خود از این کتاب به عنوان «ترجمة کتاب پاتنجل فی‌الخلاص من الارتباك» یاد می‌کند. رسالة ابی‌ریحان فی‌فهرست کتب الرازی، ترجمه نگارنده (تهران ۱۳۵۲ ش)، ص ۳۶. ترجمهٔ پاتنجل بیرونی بوسیلهٔ هلموت ریتر درمجلهٔ Oriens ص ۲۰۰-۱۶۵ درسال ۱۹۵۶ م چاپ شده‌است. ابوعبدالله تبریزی دانشمند قرن هفتم در توصیف این کتاب گوید: «انه وضع لخلاص النفس عن‌العلائق البدنیة و نجاتها عن العالم الجسمانی بفنون من الریاضات و صنوف من العبادات و التوجه الخالص المحض الی‌جنبة العالیات» المشاطة لرسالة الفهرست، غضنفر تبریزی (نسخهٔ خطی کتابخانه لیدن شماره ۱۳۳)، ص ۶۳.

۳- «... وکتاب چرك فی‌الطب من اقدم کتبهم، وصاحبه المسمی الکتاب به من النساك الملهمین الموبذین عندهم» رسالة ابی‌ریحان، ص ۲۵. کتاب چرك که ترجمهٔ انگلیسی آن درسال ۱۹۰۲ درکلکته چاپ شده از منابع علی‌بن ربن‌طبری درکتاب معروف پزشکی او «فردوس الحکمة» که درسال ۱۹۲۸ در برلن چاپ شده بوده است رجوع شود به صفحهٔ ۵۵۷ این کتاب.

استوارترین پایه‌های علم با آیهٔ شریفهٔ «هَلْ یَستوی الّذینَ یَعْلَمونَ والّذینَ لا یَعْلَمون»[1] نهاده شد و اهل علم و دانش تقدم معنوی بر بی‌دانشان یافتند و سپس با آیهٔ «فَبَشِّر عِبادِ الّذینَ یَستَمِعونَ القولَ فیَتَّبِعونَ اَحْسَنَه»[2] مجال دانشجوئی و دانشیابی گسترده‌تر گردید ولی با تأسّف باید گفت دوران آزاداندیشی و حُرمت دانش چندان نپائید تعصّب‌های جاهلانه و ستیزه‌جوئی‌های خداوندان زر و زوردامنهٔ علم را محدود ساخت چنانکه پس از قرنهای چهارم و پنجم دانشمندانی نظیر رازی و ابن‌سینا و بیرونی که ترجمهٔ آثارشان حدود پانصدسال روشنائی‌بخش دانشگاه‌های اروپا بود دیگر پیدا نشدند[3].

مسلمانان هرچند در علوم قوت پیشین خود را از دست دادند و جسته‌گریخته دانشمندانی همچون سیداسماعیل جرجانی در طب[4] وخواجه‌نصیرالدین طوسی در ریاضیات[5] وکمال‌الدین فارسی در علم مناظر ومرایا[6] پیدا شدند ولی در علوم عقلی یعنی فلسفه‌وکلام و منطق و عرفان و اصول، پیشرفت قابل توجهی کردند و این پیشرفت پس از دوره

۱- سورة الزمر ۳۹ آیهٔ ۹ .

۲- سورة الزمر ۳۹ آیهٔ ۱۸ .

۳- «قانون ابن‌سینا» و «کتاب المنصوری» رازی مکرر اندر مکرر در اروپا چاپ شده است کتاب اخیر تا پایان قرن پانزدهم جزو برنامهٔ دروس دانشگاه توبینگن آلمان بوده ورئیس دانشکده پزشکی دانشگاه مون پولیه فرانسه نیزتاسال ۱۵۵۸ م درس خودرا ازروی این کتاب می‌داده‌است. رجوع شود به فیلسوف ری تالیف نگارنده (تهران ۱۳۴۹ ش)، ص ٦٤.

٤- صاحب کتاب «اغراض الطبیه» که درسال ۱۳٤۵ بوسیله بنیاد فرهنگ ایران و «ذخیره خوارزمشاهی» که درسال ۱۳٤٤ش بوسیله دانشگاه تهران چاپ شده‌است.

۵- مهمترین آثار ریاضی او در دومجلد در سالهای ۱۳۵۸ و ۱۳۵۹ ق درحیدرآباد دکن چاپ شده است.

٦- صاحب کتاب «تنقیح المناظر» در دو مجلد که اولی درسال ۱۳٤۷ و دومی در ۱۳٤۸ ق در حیدرآباد دکن چاپ شده است.

مغول به‌اوج کمال خود رسید و این نکته را نباید از خاطر دور داشت که مرکز توسعه و شکوفائی این علوم ایران بوده است و دیگر کشورهای اسلامی بیشتر در زمینه علوم نقلی یعنی لغت و صرف و نحو و تفسیر قرآن به‌بحث و تحقیق پرداخته‌اند. توجّه فراوان ایرانیان به‌علوم عقلی را ابن‌خلدون در مقدمهٔ تاریخ خود تصریح کرده و گفته است که حاملان علم دراسلام بیشترشان ایرانی بوده‌اند وهمو به‌گفته پیغمبر (ص) استناد می‌جوید که فرمود: «اگرعلم در پیرامون آسمان می‌بود مردانی ازایرانیان بدان دست می‌یافتند»[1]، توجّه به‌مباحث عقلی و گفتگو در مسائل فلسفی اختصاص به‌خواص نداشته بلکه عوام نیز به‌فراخور آگاهی‌های خود به‌بحث‌ومذاکره درپیرامون مسائل مختلف می‌پرداخته‌اند. ابن‌حوقل می‌گوید عوام خوزستان مثل خواص سایر بلاد دربارهٔ کلام و علوم گفتگو می‌کنند. من خود حمّالی را دیدم که باری سنگین بر پشت داشت و با حمّالی دیگر که بااو همراه بود دربارهٔ تأویل و حقائق کلام بحث و نزاع می‌کرد[2]. و حتی مباحث عقلی و فلسفی در میان خانه و خانواده مطرح می‌گشته است چنانکه ابن‌سینا در آغاز جوانی

۱- « ... من الغریب الواقع ان حملة العلم فی‌الملة الاسلامیة اکثر هم‌العجم لامن العلوم الشرعیة و لامن العلوم العقلیة الا فی القلیل النادر و ان کان منهم العربی فی‌نسبته فهو عجمی فی‌لغته ومرباه ومشیخته مع ان‌الملة عربیة وصاحب شریعتها عربی ... »، «فکان صاحب صناعة النحو سیبویه والفارسی من بعده والزجاج من بعدهما وکلهم عجم فی‌انسابهم وانماربوا فی‌اللسان العربی وکذا حملة الحدیث‌الذین حفظوه عن‌اهل‌الاسلام اکثرهم عجم اومستعجمون باللغة والمربی وکان علماء اصول الفقه کلهم عجما کمایعرف وکذا حملة علم الکلام وکذا اکثرالمفسرین ولم یقم بحفظ العلم وتدوینه الا الاعاجم وظهر مصداق قوله (ص) لو تعلق العلم باکناف السماء لناله قوم من اهل فارس» مقدمهٔ ابن‌خلدون (قاهره ۱۹۳۰م)، ص ۴۸۱-۴۸۰.

۲- « ... وفی‌عوامهم واهل‌مهنهم من‌الریاضة‌بالکلام والعلم به‌وبوجهه مایضاهون به الخواص من ارباب البلدان وعلمائهم، ولقدرایت حمالاعبر وعلی راسه وقرثقیل او علی ظهره وهویساير حمالاآخر علی‌حاله وهما یتنازعان فی‌التاویل وحقائق الکلام وغیر مکترثین بما علیهما فی‌جنب ما خطرلهما» صورة الارض، ص ۲۳۰.

به‌گفتگوهای پدر و برادرش در مسائل نفس و عقل درخانه‌گوش می‌داده و توجّه او به‌فلسفه و هندسه و حساب هند از همانجا برای او پدیدارگشته است[1]. در این‌جا باید یادآور شدکه اسماعیلیه و اخوان‌الصّفا در عرضه داشتن علم‌وفلسفه برمردم عادی وعامی سهم بسزائی داشته‌اند. قصیدهٔ معروف ابوالهیثم جرجانی در طرح مسائل جهان‌شناسی و انسان‌شناسی و مباحث فلسفی و منطقی و شرح محمد بن سرخ نیشابوری و ناصرخسرو مؤیّد این موضوع می‌باشد[2]. همین‌ناصرخسرو که قصیدهٔ‌ابوالهیثم راکه معروف به‌قصیدهٔ «چون و چرا» است درکتاب جامع‌الحکمتین خود شرح می‌کند در دیوان خود با لحن کوبنده‌ای مخاطبان را به‌جستن «چون‌وچرا» تحریض و ترغیب می‌کند[3].

براساس مطالب یاد شده شگفت نیست‌که‌کمتر شهر یا روستائی درایران است‌که درخود فیاسوف یامتکلم یاعارف یا منطقی نپرورانده باشد ازخاور به‌باختر نظر بیفکنیم

۱- «وکان ابی ممن اجاب‌داعی المصریین ویعد من‌الاسماعیلیة وقد سمع منهم ذکر النفس والعقل علی الوجه الذی یقولونه ویعرفونه هم وکذلک اخی وکانوا ربما تذاکروا ذلک بینهم وانا اسمعهم وادرک مایقولونه ولاتقبله نفسی وابتدأوا یدعوننی‌الیه یجرون علی السنتهم ایضاً ذکر الفلسفة و الهندسة و حساب الهند» سیرة الشیخ الرئیس (نیویورک ۱۹۷٤م)، ص۱۸. این کتاب باترجمهٔ انگلیسی تحت عنوان‌زیر در دانشگاه دولتی‌نیویورک چاپ شده است.

The Life of Ibn Sina, A Critical Edition and Annotated Translation, State Universiaty of New york press, 1974.

۲- شرح قصیدهٔ ابوالهیثم جرجانی‌درسال ۱۹۵۵م وجامع‌الحکمتین ناصرخسرو درسال ۱۳۳۲ ش بوسیلهٔ پروفسور هانری کربن و دکتر محمدمعین چاپ شده است.

۳- جهان را بنا کرد از بهر دانش
خدای جهاندار و بی یار و یاور

تو گوئی که «چون و چرا» را نجویم
سوی من همین است پس مذهب خر

دیوان (چاپ مینوی ومحقق)، ص ۳۰۸

از ابویعقوب سجستانی گرفته تا غزّالی طوسی و خیّام نیشابوری و میرداماد استرابادی و ابوالمظفر اسفراینی و امام الحرمین جوینی و ابوحاتم رازی و کاتبی قزوینی و صدها تن مانند آنان از شمال به‌جنوب بنگریم عبدالرزاق لاهیجی و ملاعبدالرزاق کاشانی و حمیدالدین کرمانی و فخرالدین رازی و صدرالدین شیرازی و عبدالجبّار همدانی و علاءالدوله سمنانی و بسیاری دیگر همچون آنان که کتب تراجم احوال حکما و فلاسفه و متکلّمان مشحون به‌نام آنان است.

در میان خاورشناسان و دانشمندان اروپائی این اندیشه نادرست پیدا آمده که فلسفهٔ اسلامی با یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب آغاز و به ابن رشد فیلسوف اندلسی ختم گردیده و این فکر در دانشمندان اسلامی کشورهای عربی زبان نیز بجهت بی‌اطلاعی و ناآشنائی رسوخ یافته‌است[1]. آنان از دانشمندانی همچون صدرالدین شیرازی و میرداماد و عبدالرزاق لاهیجی و حاج ملاهادی سبزواری اطلاعی ندارند فقط در ربع قرن اخیر بود که به‌همّت تنی چند از دانشمندان خارجی و داخلی فلسفهٔ اسلامی پس از مغول به‌دنیای علم معرفی گشت[2].

حاج مــلّا هادی سبزواری فیلسوف و عارف قرن گذشته از چهره‌های عامی است که به‌همان اندازه که در ایران شهرت داشته و کتاب منظومه و شرح منظومه او از

۱ - عادل زعیتر در مقدمهٔ کتاب «ابن رشد و الرشدیة» ارنست رنان E. Renan (قاهره ۱۹۵۷ م)، ص ۵ می گوید: «ان الدراسات الفلسفیة عندالعرب ختمت بابن رشد».

۲- ژوزف فان اس اسلام شناس آلمانی می گوید: «مدتی دراز مطالعات اسلامی در مغرب زمین بیشتر متوجه سرزمین های نزدیک به اروپا، همچون مصر و شام و مغرب بود. و این طرز تحقیق، مخصوصاً از لحاظ شناسائی و ارزشیابی اسلام بعنوان یک دین نتایج نامطلوبی داشت. اکثریت منابعی که مورد تحقیق و تفحص قرار گرفته، نمایندهٔ طرز نگرش سنی و اشعری بوده است؛ بدین ترتیب مذهب شیعه به‌عنوان یک انحراف و بددینی، و یا نهضت غیر عقلانی که مورد توجه اقلیتی بوده در نظر گرفته می‌شده است. فلسفهٔ ایرانی دوره صفویه که توسط متفکران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته‌است عملا ناشناخته مانده بوده» مقدمهٔ بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی از مهدی محقق، ترجمهٔ احمد آرام، ص نه.

کتابهای درسی حوزه‌های علمیّه ایران بوده است در خارج از ایران گمنام و نامعروف مانده است و تنها در این دهه اخیر است که نام او و اندیشه‌های فلسفی او پس از نشر چاپ تحقیقی شرح منظومه و ترجمهٔ انگلیسی آن که به‌وسیلهٔ راقم این سطور و پروفسور ایزوتسو صورت گرفته در جهان منتشر گشته و از گمنامی بیرون آمده است.

درسال ۱۳۴٤ هجری شمسی که نگارنده برای تدریس به‌دانشگاه مک‌گیل دعوت شد کتاب «انوار الملکوت فی شرح الیاقوت» را برای تدریس کلام شیعی و کتاب «شرح غررالفرائد» معروف به شرح منظومهٔ حکمت را برای تدریس فلسفهٔ اسلامی ایرانی یعنی حکمت متعالیه برگزید استادان و دانشجویان آن دانشگاه تا آن‌زمان حتی نام سبزواری را نشنیده بودند.

بخاطر دارم روزی پس از درس[1] همکارم پروفسور ایزوتسو به‌من گفت مایهٔ تأسّف است که چنین فیلسوف بزرگی در کشور شما وجود داشته وشما درصدد معرفی او برنمی‌آئید من در پاسخ گفتم این کار از یک تن ساخته نیست سپس ایشان آمادگی‌خودرا برای‌همکاری‌درترجمهٔ قسمت امورعامه وجوهروعرض کتاب شرح منظومه‌اعلام‌داشتند ودرمدتی‌که‌در آنجا به‌تدریس اشتغال داشتم ترجمهٔ آن‌را مشترکاً بپایان رسانیدیم ودرضمن متن‌عربی‌آن‌را هم‌بصورت‌مطلوبی‌آماده‌برای‌چاپ کردیم. مدت‌اقامت‌من در کانادا سرآمد و ایشان برای ادامهٔ همکاری به‌تهران آمدند و شعبهٔ مؤسسه مطالعات اسلامی‌را تأسیس کردیم و نخستین مجلّد سلسلهٔ‌انتشارات مؤسسه راکه بنام «دانش ایرانی» نامیدیم همین شرح منظومهٔ‌سبزواری بود به‌پیوست شرح احوال و آثار آن حکیم و حواشی خود سبزواری وهیدجی وآملی وفهرست تفصیلی اصطلاحات فلسفی که سبزواری بکار برده است. این مجلدکه در سال ۱۳٤۸ منتشر گشت همراه با مقدمه‌ای بود به‌زبان انگلیسی

۱- در آن دیار این سنت علمی بر جای مانده که استادان در درس استادان دیگر شرکت می‌کنند، این رسم درحوزه‌های علمیه ما نیز برقرار بوده‌است، برخلاف دانشگاههای ما که بمحض اینکه کسی بهر وسیله‌ای عنوان معلم بخودگرفت خود را از هرگونه دانش آموزی بی‌نیاز می‌داند.

که چند سال بعد جداگانه نیز در ژاپن چاپ شد. طلّاب و دانشجویان ایرانی همواره خواستار ترجمهٔ این مقدمه بودند تا از کیفیت برداشت و تحلیل نویسنده آن آگاهی یابند خوشبختانه استاد محترم دکتر سیّد جلال‌الدین مجتبوی این امررا عهده‌دار شدند وازانجام آن بخوبی برآمدند و نگارنده به‌سهم خود از زحمات ایشان سپاسگزاراست.

ترجمهٔ انگلیسی‌ما ازشرح‌منظومه درسال ۱۹۷۷ درنیویورك چاپ ومنتشر گشت[۱] برای نخستین بار بود که پس از چند صد سال یک اثر مستقل از فیلسوفی ایرانی به‌زبان خارجی چاپ و منتشر می‌گشت. پس از این نام حکیمِ سبزوار درکتابهای تاریخ فلسفه و دائرةالمعارف‌های فلسفی وارد شد.

برای تکمیل کار خود در شناخت فلسفهٔ سبزواری تعلیقهٔ مرحوم میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه بوسیله نگارنده باهمکاری دکتر جواد فلاطوری موردتصحیح قرارگرفت و درسال ۱۳۵۲ منتشر گشت. آشتیانی در زمان ما ازمتبحّرترین کسانی بود که به حکمت متعالیه وفلسفهٔ میرداماد وملاصدرا و سبزواری تسلّط داشت، اوتوانسته بود سنت‌فلسفی چندقرن‌اخیررا درروجود خودمحفوظ وزنده نگه‌بدارد. اقبال‌وتوجه اهل علم وطلّاب ودانشجویان درداخل و خارج ازکشور ما را برادامه این کارتشویق کرد چنانکه شمارهٔ سلسلهٔ دانش ایرانی تاکنون از سی متجاوزگشته و در طیّ این مجلدات متجاوز از صد تن از بهترین متفکّران ناشناخته کشور ما به‌جهان دانش معرفی گشته‌اند. واگر درآینده قرار باشد تاریخ اندیشه و تفکر اسلامی درایران نوشته شود این مجموعه

۱ـ این ترجمه تحت عنوان ومشخصات زیر است:

The Metaphysics of Sabzavâri, Translated From the Arabic by Mehdi Mohaghegh and Toshihco Izutsu, Carvan Books, Delmar, New york, 1977.

کمک بسزائی در آن هدف خواهد کرد[1].

متأسفانه باوجود توجّه روزافزون به‌تعلیم و تعلّم شرح منظومهٔ سبزواری هیچ مؤسسهٔ علمی یادانشگاهی نیست که عهده‌دار تجدید چاپ آن‌شود وطـلاب ودانشجویان فلسفه ناچارند دوباره به‌همان چاپ سنگی صد سال پیش روی‌آورند ونیزبرای دسترسی به‌آثارابن‌سینا و فارابی ودیگرفیلسوفان ومتکلمان اسلامی باید چشم براه کشورهای دیگر

۱- در میان مجلداتی که منتشرگشته دانشمندان زیر به‌اجمال یا به تفصیل معرفی شده‌اند:

آشتیانی ، میرزا مهدی ۲. آملی ، شیخ محمدتقی ۱. ابراهیم‌بن نوبخت ۱۷. ابن‌راوندی ۱۷. ابن‌سینا ۸. ابن‌مسکویه رازی ۱۶. ابهری ، اثیرالدین ۸. استرابادی ، رکن الدین ۸. اسفراینی ، نورالدین ۵. استرابادی ، محمدتقی ۲۲. اصفهانی ، صائن الدین‌ترکه ٤. ایرانشهری، ابوالعباس ١٤. بلخی، ابوزید ١٤. بلخی، ابوالقاسم ١٤. بزدوی ، ابوالیسر ۱۷. بیرونی ، ابوریحان ۱۷. تبریزی ، ابوعبدالله ۱۷. تبریزی ، غضنفر ۱۷. تفتازانی، سعدالدین ۱۷. جامی، عبدالرحمن ۱۹. جوینی، امام‌الحرمین ۱۷. جیلانی، شیخ عبدالله ۸. حسن‌صباح ۱۷. رازی، ابوحاتم ۱۷. رامهرمزی، ابومحمد ۱۷. رازی ، فخرالدین ۱۷. رازی ، محمدبن زکریا ١٤. رازی ، نجم‌الدین ٦. زمخشری ، محمود ۱۷. زنوزی، عبدالله ۱۸. سبزواری ، حاج‌ملاهادی ۱. سجستانی، ابویعقوب ۱۷. سمنانی ، علاءالدوله ٤ و ٥. سهروردی، شهاب‌الدین ۹. شهرستانی ، عبدالکریم ۱۷. شیرازی ، رکن‌الدین ۲۵. شیرازی ، صدرالدین ۹ و ۱۷. شیرازی ، مؤیدالدین ۱۷. طبرسی ، احمد بن علی ۱۷. طبری ، علی بن ربن ١٤. طوسی ، شیخ ابوجعفر ۱۷. طوسی، نصیرالدین ۸ و ۲٤. عامری‌نیشابوری، ابوالحسن ۲۸. علی‌بن احمدبن محمود (از شاگردان جلال‌الدین دوانی) ٤. غزالی‌طوسی، محمد۱۷. فارابی، ابونصر ۱۳و۲۲. فضل‌بن شاذان‌نیشابوری۱۷. قائنی، ابوجعفر ۸. عبدالجلیل قزوینی‌رازی۱۷. قهستانی، نوربخش۹. کاتبی قزوینی ۸. کرمانی ، حمیدالدین ۱۷. گیلانی ، ملاشمسا ٤. لاری، عبدالغفور ۱۹. لاهیجی، اسیری ۲۰. لوکری ، ابوالعباس ۸. ماتریدی، ابومنصور ۱۷. میرداماد استرابادی ۷. ناصر خسرو قبادیانی ۲۱. نیشابوری، ابورشید ۱۷. نسفی، ابوحفص ۱۷. نسفی ، ابوعبدالله ۱۷. همدانی ، رشیدالدین ۱۷ . همدانی ، عبدالجبار ۱۷. هیدجی، ملامحمد ۱ (شماره‌های کنار نامها شمارهٔ مجلدات سلسلهٔ دانش ایرانی است).

بدوزند واین درحالی است که کتاب‌ها و جزوه‌هائی که خیر دنیا وآخرت درآنها نیست افزون برا فزون چاپ وانتشارمی‌یابد. گوئی سخن سبزواری راست‌آمده که:

«هذا زمانُ مَحْلِ الحكمة و قلّة نُزولِ أمطارِ اليَقينِ مِن سَحابِ الرَّحْمَة، لِكَثْرَةِ ذُنُوبِ أهلِ الغَفْلَة والجَهْلِ، فانْسَدَّ عَلَيهم أبوابُ سَماءِ العَقْلِ، وَحُرِمُوا عَنْ مَعْرِفَةِ ربِّ الفَلَقِ بِالوُغُولِ بِالعِشْقِ بالغَسقِ. وَقَدْ فَرَغُوا عَنِ الحَقِّ إلى الأباطيل، و عكفوا على الزَّخارِفِ والتَّماثيل».

درطرح نخستین احیاء ومعرفی فلسفهٔ اسلامی‌ایرانی که ما داشتیم این بودکه حدود پنجاه اثر فلسفی را با تصحیح انتقادی چاپ و با تحلیل علمی آن‌را بر اهل علم عرضه داریم ونیزباترجمهٔ حکمة‌الاشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی واسفارصدرالدین‌شیرازی به‌زبان انگلیسی بیش‌ازپیش ارزش میراث فلسفی اسلامی ایرانی‌را به‌دنیا معرفی کنیم ولی: ماكُلُّ ما يَتَمَنّى الْمَرءُ يُدرِكُهُ

فرشته‌ای است برین بام لاجورد اندود

که پیش آرزوی سائلان کند دیوار

امید است که شور وهیجانی که در نسل‌جوان نسبت به‌دانش‌جوئی وعلم‌اندوزی پدیدارگشته به‌درستی جهت‌پذیرگردد تا درآینده آنان نه تنها آثارگذشتگان را زنده گردانند بلکه‌بتوانند خود صاحب اندیشه‌ای‌تواناگردند که زندگی مادّی ومعنوی مردم این سرزمین را به‌سرانجامی مطلوب رهبری نماید. بعون‌الله تعالی و توفیقه.

مهدی محقق

دهم دیماه ۱۳۵۹ هجری‌شمسی، تهران

شرح حال نویسندهٔ کتاب

پروفسور توشی هیکو ایزوتسو استاد فلسفه دانشگاه مک‌گیل کانادا و استاد ممتاز دانشگاه کیو (Keio) ژاپن درسال ۱۹۱٤ در توکیو بدنیا آمد وتحصیلات خود را در ژاپن به‌پایان رسانید.

او نخست به‌تدریس متون فلسفی یونانی و لاتین پرداخت و مدتی نیز به‌تدریس مباحث علم زبان‌شناسی و معنی‌شناسی مشغول شد و از این راه به‌زبان عربی کشیده شد و برای نخستین بار قرآن کریم را از عربی به‌ژاپنی ترجمه کرد. ممارست درفلسفه وتسلّط به‌عربی اورا باآثارغزالی وکلام‌اشعری وهمچنین آثار ابن‌سینا آشناساخت ودرمؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل «نجات» ابن‌سینا و «الاقتصاد فی‌الاعتقاد» غزّالی را تدریس می‌کرد.

در سال ۱۳٤٤ که دکتر مهدی محقق به‌تدریس کلام شیعه و فلسفه اسلامی ایرانی درآن مؤسسه پرداخت ایزوتسو با تفکّر فلسفی شیعی و حکمای ایرانی آشنا و علاقه‌مند گشت و با همکاری دکتر محقق «سلسلهٔ دانش ایرانی» را بنیاد نهاد.

هدف از این سلسله نشر و معرفی آثاردانشمندان شیعی و متفکّران ایرانی‌است خاصه آنان‌که تاکنون ناشناخته مانده‌اند و نخستین مجلّد این سلسله متن عربی شرح شرح منظومهٔ حاج ملّاهادی سبزواری بوده‌است که کتاب حاضر ترجمهٔ مقدمه‌انگلیسی آنست. پس از مراجعت دکتر محقق به‌تهران پروفسور ایزوتسو برای مدت دو سال در ایران اقامت‌گزید و همکاری خود را ادامه داد و سپس هرسال برای مدت سه ماه به‌ایران می‌آمد وبه‌تحقیق و تدریس درموسّسه مطالعات اسلامی و انجمن حکمت وفلسفه ایران اشتغال می‌ورزید.

ایزوتسو در قالب همکاری دانشگاه تهران با مؤسّسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران فصوص‌الحکم محیی‌الدین‌را برای دانشجویان تدریس وسخنرانی‌هائی در دانشگاه تهران و مؤسّسه مطالعات اسلامی ایرادکرد و در مجلس علمی (= سمینار) اصول‌فقه که‌به‌وسیله دکترابوالقاسم گرجی درموسّسه‌اداره می‌شد فعالانه شرکت جُست واز طرف دانشگاه تهران دکترای افتخاری نیزبه‌او اعطاگردید.

ایزوتسو عضو مجامع علمی بین‌المللی زیر می‌باشد :

۱ـ موسسهٔ بین‌المللی فلسفه ، پاریس (فرانسه)

۲ـ انجمن بین‌المللی فاسفه در قرون وسطی ، لون (بلژیک)

۳ـ انجمن کانادائی مطالعات تاریخ و فلسفهٔ علوم ، مونترال (کانادا)

٤ـ فرهنگستان زبان و ادب عرب ، قاهره (مصر)

مهمترین آثار ایزوتسو : (غیر از آنچه که به‌زبان ژاپنی نوشته شده است) عبارتست از :

الف ـ در اسلام‌شناسی و عرفان:

۱ـ خدا و انسان در قرآن ، توکیو ۱۹٦٤ (قسمتی ازاین‌کتاب به‌وسیلهٔ آقای احمد آرام تحت عنوان ارتباط غیر زبانی میان خدا و انسان ترجمه و همراه با جمله‌شناسی قرآن ازمهندس‌مهدی‌بازرگان به‌وسیلهٔ انتشارات‌بعثت درسال۱۳۵٦چاپ شده‌است)

۲ـ مفهوم ایمان درکلام اسلامی ، توکیو ۱۹٦۵

۳ـ مفاهیم اخلاقی در قرآن ، مونترال ۱۹٦٦

این‌کتاب به‌وسیلهٔ آقای دکترفریدون‌بدره‌ای ترجمه شده وگویا به‌زودی منتشر می‌شود

٤ـ مقایسه مفاهیم فلسفی تصوّف و تاویسم ، دو جلد توکیو ٦۷ ـ ۱۹٦٦

۵ـ مفهوم و حقیقت وجود ، توکیو ۱۹۷۱

ب ـ در فاسفه اسلامی ایرانی :

۶- اساس فلسفهٔ حاجی ملا هادی سبزواری ، مقدمهٔ تحقیقی و تحلیلی ضمیمهٔ شرح منظومهٔ حکمت با همکاری دکتر مهدی محقق ، تهران ۱۳۴۸

۷- ترجمهٔ کامل امور عامه و جوهر و عرض شرح منظومهٔ حکمت سبزواری به‌انگلیسی باهمکاری دکتر مهدی محقق، نیویورک ۱۹۷۶

۸- تصحیح قبسات میرداماد باهمکاری دکترمهدی محقق ودکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی

۹- تصحیح شرح‌منظومهٔ حکمت به‌انضمام فرهنگ‌تفصیلی اصطلاحات‌فلسفی با همکاری دکتر مهدی محقق ، تهران ۱۳۴۸

۱۰- منطق و مباحث الفاظ ، مجموعهٔ متون و مقالات ، باهمکاری دکتر مهدی محقق ، تهران ۱۳۵۳

۱۱- نور و ظلمت درگلشن راز شبستری ، پنسیلوانیا ۱۹۷۱

۱۲- تصوّف و مسألهٔ تشکیک در زبان در اندیشه‌های عین‌القضاة همدانی ، پاریس ۱۹۷۰

۱۳- مسألهٔ خلق جدید در عین‌القضاة ، بوستون ۱۹۷۳

خلاصه‌ای از این مقاله به‌وسیلهٔ دکتر بهرام جمال‌پور ترجمه و در « همائی نامه » مجموعهٔ مقالات تقدیم شده به‌استاد جلال‌الدین همائی، زیرنظر دکترمهدی محقق درسال ۱۳۵۶ چاپ شده است.

۱۴- ماهیّت وکلّی طبیعی در فلسفهٔ اسلامی ایرانی ، قاهره ۱۹۷۳

۱۵- ماهیّت لابشرط در فلسفهٔ اسلامی ایرانی ، تهران ۱۹۷۳

این مقاله در مجموعهٔ «منطق و مباحث الفاظ» باهتمام مهدی محقق وتوشی هیکو ایزوتسو (سلسلهٔ دانش ایرانی شمارهٔ ۸) چاپ شده‌است.

۱۶- اساس اندیشه‌های متافیزیکی در فلسفهٔ اسلامی ایرانی ، تهران ۱۹۷۱

این مقاله درمجموعهٔ «سخنرانی‌ها ومقاله‌ها دربارهٔ فلسفه وعرفان‌اسلامی» به‌اهتمام مهدی محقق و هرمان لندلت (سلسلهٔ دانش ایرانی شمارهٔ ۴) چاپ شده است.

شرح حال سبزواری بقلم خود ایشان*

هو

چون بعض از احبّاء مستدعی شد، که از کیفیّت تحصیل خود، و انیّت آن، و تعیین اساتید، چیزی نگاشته شود، موجزی می‌نگارد، که در سن هفت یا هشت سالگی، که شروع بصرف ونحو کردیم، والدنا الفاضل - حشره‌الله تعالی[1] مع الاخیار - عزم بیت الحرام فرمودند. ودرمراجعت درشیراز برحمت ایزدی پیوستند. وحقیر تاعشرهٔ کامله از عمر خود درسبزوار بودم. وبعد، جناب مستطاب فضائل مآب، عالم عامل و فاضل کامل وحبر جامع و متّقی ورع و فقیه بارع و عابد ساجد و ناسک متهجّد، زبدة الاشراف المستغنی عن الاوصاف، حبیب مهجتی وابن عمّتی، المستسعد فی النشأتین، الحاج ملّاحسین السبزواری - اعلی‌الله مقامه - که سالها درمشهد مقدّس مشغول تحصیل بود،

---

* این شرح حال از مقالهٔ مرحوم دکتر قاسم غنی، درمجلهٔ یادگار، سال اول شمارهٔ ۳، صفحه های ۴۷-۵۴ اقتباس گردید. نویسندهٔ مقاله، پس از بیان مقدمه‌ای در مراتب فضل و علم حکیم سبزواری چنین می‌نویسد: «شرح حال ذیل که اصل آن بخط مرحوم حاجی ملاهادی نزد نواده پسری ایشان، آقای ضیاءالحق حکیمی، پسرمرحوم آقاعبدالقیوم، پسرمرحوم حاجی ملاهادی موجوداست، نمونه‌ای است از روشن‌فکری و سادگی و بی‌آلایشی آن مرد بزرگ. اصل این شرح حال بخط مرحوم حاجی بر کاغذ آبی‌رنگی بخط شکسته نستعلیق نوشته شده است. و در پشت آن ورقه مهر حاجی بسجع «یا هادی المضلین» موجود است. و بطوریکه آقای ضیاءالحق حکیمی از پدرخود، آقاعبدالقیوم، پسر حاجی، روایت می‌کند، از طهران شرح حال حاجی را از خود او می‌طلبند، و او انجام این کار را بیکی از شاگردان خود محول می‌کند. آن شاگرد شرح حال مفصلی از فضائل و کرامات ومقامات حاجی می‌نویسد ولی حاجی آن شرح را نپسندیده، خود این شرح حال مختصر را می‌نویسد.»

و والدش با والد داعی جمع المال بود – رحمة الله علیهم – مرا از سبزوار بمشهد مقدّس حرکت داد. وآن جناب انزوا و تقلیل غذا وعفاف و اجتناب ازمحرّمات و مکروهات و مواظبت برفرایض و نوافل را مراقب بود. وداعی راهم دراینها، چون دریک حجره بودیم، مساهم و مشارك داشت.

وکینونت ما بدین سیاق طولی کشید، وسنواتی ریاضات وتسلمیتی [کذا] داشتم. وآن مرحوم استاد ما بود درعلوم عربیّه و فقهیّه و اصولیّه. ولی با آنکه خود کلام و حکمت دیده بود، وشوق‌واستعدادهم درما می‌دید، نمی گفت مگرمنطق‌وقلیلی‌ازریاضی. پس عشرهٔ کامله باآن مرحوم درجوار معصوم بسربردم، تاآنکه شوق بحکمت‌اشتداد یافت. وآوازهٔ حکمت اشراق از اصفهان‌آویزهٔ گوش دل بود. وازعلوم نقلیّه‌ودینیّه حظوظ متوافره وسهام متکاثره بفضل خدا یافتیم. پس عزیمت اصفهان نموده، واموال و املاك بسیاررا جا گذاشته،ازخراسان حرکت‌کردیم. وقریب به‌هشت سال دراصفهان ماندیم. وانزوا ومجانبت هوا، بتایید خدا، مزاج گرفته، بعد توفیق تحصیل علوم‌حقیقیّه و ریاضات شرعیه هم داشتیم. و اغلب اوقات را صرف تحصیل حکمت اشراق نمودیم.

پنج سال حکمت دیدم خدمت زبدة الحکماء الالٰهیین، فخرالمحققین و بدرالعالمین والعاملین والمتخلّقین باخلاق الروحانیین، بل باخلاق‌الله، جناب حقائق آگاه، آخوند ملااسمٰعیل اصفهانی– قدّس سرّه الشریف.

وچون آخوند ملااسمٰعیل مرحوم شدند، دوسه سالی بالاختصاص خدمت جناب حکیم متالّه، استاد الکلّ المحقق الفایق والنورالشارق، آخوند ملاعلی نوری – قدّس الله نفسه و روّح رمسه – حکمت دیدم. ودوسالی دراوائل ورود باصفهان، بفقه جناب المولی النبیه والعالم الوجیه والمحقق الفقیه، آقامحمدعلی مشهور به نجفی – اعلی الله مقامه – روزی ساعتی حاضر می‌شدم.

وچون بخراسان‌آمدم، پنج سال درمشهد مقدس بتدریس حکمت مشغول‌بودم، با قلیلی فقه وتفسیر، زیرا که علما اقبال برآنها و اعراض از حکمت بکلیّه داشتند. لهذا

اعتنای داعی بحکمت ، سیّما اشراق ، بیشتر بود.

وبعدازآن دوسه سالی سفر بیت‌الله داعی طول کشید. وحال بیست‌وهشت سال است که در دارالمومنین سبزوار . بتدریس حکمت مشغولم . این است اسباب ظاهریّه . ودرحقیقت «الله هدانی وعلّمنی وربّانی».

دیده‌ای خواهم سبب سوراخ کن تا سبب را برکند از بیخ و بُن

والسّلام

شرح حال سبزواری بنقل از داماد ایشان*

ازقرار تقریرجناب آقامیرزا سیدحسن، دامادآن مرحوم،وقتی که‌ازطرف صاحب ناسخ‌التواریخ شرح حال ازوی خواستند، این است که مرقوم می‌شود.

اولاً، ولادت‌آن مرحوم درسنهٔ هزارودویست ودوازده‌است (۱۲۱۲) که لفظ «غریب» مادهٔ تاریخ است. پدر ایشان حاج مهدی از تجّارو ملاك سبزوار بوده، بشوق فطری بتحصیل‌علم راغب شده،ودرسن بیست‌ویک سالگی بعزم حج ازسبزوارحرکت فرموده بود. ودرعلوم غریبه وسطوح فقهیّه، صاحب امتیاز بین الاقران بوده است.

فرموده بود:

چون درآنزمان اصفهان دارالعلم بود، زودتر از موسم باصفهان رفتم، که درك فیض علماء‌آنجا را بنمایم. قصد اقامت یکماهه نمودم، و بدرس حاجی کلباسی و مرحوم شیخ محمد تقی حاضر می‌شدم. و در تفحّص محاضر دیگر نیز بودم. روزی از درب مسجدی که قدری ازصحن او درمعبر نمایان بود، عبور می‌کردم. جمعی ازطلاب درآنجا دیدم. بخیال محضرفقاهت وارد شدم. جمعیّت را ازصد متجاوز دیدم درحالی که علیه ارذل الثیاب،خیلی باوقار و سکینه، وطلاب از طرفین حریم شایانی برای او قرار داده بودند. چون شروع بدرس کرد، دیدم علم کلام‌است‌ومسألهٔ توحید. حسن‌تقریروآداب محاوره‌اش باشاگردان مرا مفتون‌گردانید. سه روز متوالی بآن محضرشریف رفتم، و یافتم تکلیف شرعی خود را دراقامت وتحصیل این علم شریف. مؤنهٔ سفر حج را بکتاب و لوازم اقامت صرف کردم. ده سال الّا کسری، درمحضرآن استاد بزرگ، مرحوم

---

* این شرح حال در پایان حاشیهٔ هیدجی بر شرح منظومهٔ سبزواری ص ۴۲۵-۴۲۱ آمده. حاشیهٔ هیدجی درسال ۱۳۴۶ هجری قمری در تهران چاپ سنگی شده‌است.

آخوند ملااسماعیل، مشغول تحصیل بودم.

پس از پنج وشش سال، درحوزهٔ منتجهٔ آن مرحوم، که پس ازفراغت ازدرس خود بمحضر مرحمت‌مآب، آخوند ملاعلی نوری می‌رفت. من هم حاضرمی‌شدم. پس در اقامت هشت سال، درسنهٔ هزارودویست وچهل (۱۲۴۰)، که مرحوم شیخ احمداحسائی به‌اصفهان آمدند، حسب‌الامر آخوند نوری، با شاگردان بدرس شیخ حاضر می‌شدم. مدت پنجاه و سه روز، بدرس ایشان رفتم. درمقام زهد بی‌نظیر بود. ولی فضل ایشان درپیش فضلاء اصفهان نمودی نکرد.

در اواخر سنهٔ چهل و دو که مرحوم استاد آخوند ملا اسماعیل بسمت طهران تشریف‌فرما شدند. من‌هم شدّ رحال بسمت خراسان نمودم. ومحل اقامت‌را مشهد مقدّس قراردادم. ودرمدرسهٔ حاجی حسن، علوم عقلیّه ونقلیّه را مباحثه می‌کردم.

دراواخرسلطنت خاقان، بمکّه مشرّف شدم. در مراجعت‌که در بندرعباسی از کشتی بیرون‌آمدیم، قافلهٔ حاضری بسمت‌کرمان عازم بود. بکرمان رفتم. راههابجهت فوت خاقان ناامن بود. قریب سالی درآنجا متوقّف بوده، عیال اوّل والدهٔ مرحوم ملامحمد پسر بزرگ فوت شده بود. درکرمان، عیال دوم را اختیارفرموده، که دوپسر جناب آقاعبدالقیوم ومرحوم آقا محمّداسماعیل. وسه دختر ازعیال کرمانیّه بودند.

بعد از مراجعت از مکّه معظّمه، ده سال از زمان سلطنت محمد شاه مرحوم را نیز درمشهد بودند، وهردوعلم را درس می‌فرمودند. شاگردان مجتهد صاحب فتوای و مسند ترافع درمشهد و سبزوار داشتند. درعلم طب نیز بهرهٔ وافی داشتند. وازقرارتقریر آقامحمد صادق، پسر ملاعلی، مجتهد کرمانی، که همدورهٔ داعی بودند، واز پدرایشان نقل می‌کردند، ایّام توقّف حاجی مرحوم درکرمان مشغول ریاضت بوده‌است.

مرحوم حاج سید جواد شیرازی الاصل امام جمعه که ازاعاظم فضلاء عصربوده است، یکی‌از درسهای او کلیّات قانون بوده‌است. ومسألهٔ مشکلی محل نظر و گفتگو بوده‌است. یکی از تلامذه آقای حاج سید عبدالجواد، که درهمان مدرسه که محل توقّف

حاجی مرحوم بوده‌است، برحاجی وارد شده بود. وازحالات وتحصیل ایشان پرسیده‌بود. فرموده بودند: شطری ازمعقول ومنقول دیده‌ام. ازطبّ پرسیده‌بود. جواب‌داده: بی ربط نیستم. همان‌مسأله‌را پرسیده‌بود. جوابی‌شنیده‌بود. فردا همان‌جواب‌را درمحضر مرحوم‌حاجی سیّد جواد گفته بود. سیّد مرحوم فرموده بود: این بیان ازفکر تو نیست. ازکجا تحصیل کرده‌ای؟ آخوند تلمیذ گفته بود: شخصی‌ازاهل خراسان بمدرسهٔ ما آمده‌است. دیروز من بحجرهٔ او رفتم. وازحالات وی مستفسرشدم. درضمن این مسأله را پرسیدم. این جوابرا داد. مرحوم سیّد فرموده بودند: معلوم می‌شود، مرد فاضلی‌است؛ و غریب هم هست. بعد ازدرس بدیدن او می‌رویم. باتمام تلامذه بدیدن او رفته بودند.

حاجی مرحوم، پس از مراجعت ازاصفهان، قدری از اموال موروثی را بفقراء ارحام انفاق فرموده بود. مؤنهٔ وی منحصر بود بیک جفت گاو زراعت و باغچهٔ مختصری، که درفصل انگورتمام طلاب را بآنجا دعوت می‌فرمودند. ازحاصل زراعت، پس‌از اداء حقوق واجبه، ثلث آنرا موضوع، ومتدرجاً بفقراء می‌دادند. روزعید غدیر بفقراء وسادات یک قران، وبغیر سادات ده شاهی می‌داد. وده شب درعاشورا روضه می‌خواندند. و مجلسی، مُختصّ فقراء بود. وغذا نان وآبگوشت بود. ازطلاب مدرسه هر کس مایل بود می‌رفت. وهرگز ازکسی چیزی نمی‌خواست، وقبول نمی‌کرد.

وقتی ناصرالدّین شاه مرحوم در سفراول بسبزوار رسیدند، و بخانهٔ آن مرحوم رفتند، و برروی همان حصیر که دراطاق تدریس‌افتاده بود جلوس‌فرموده، وخواهش کتابی دراصول دین بزبان فارسی نمودند. ازخانه که بیرون آمد، پیش‌خدمتی وارد که شاه پانصدتومان فرستاده‌اند خدمت شما. اینک بارقاطری سر کوچه‌است. فرمود: داخل کوچهٔ من ننمائید. بحاجی عبدالوهاب بگوئید بیاید ببرد مدرسه، نصف پول بطلاب مدرسه قسمت کند، ونصف بفقراء بدهد، سادات را ضِعف دهد.

درعشر آخر ذیحجهٔ هشتادونه (۱۲۸۹) برحمت‌ایزدی پیوست. ومدت عمرش‌هفتاد وهشت سال بود، بعدد «حکیم». عاشَ حمیداً وَمٰاتَ سَعیداً.

مصنّفات آن مرحوم بسیاراست ، از رسائل وحواشی وغیرها . برخی هم بطبع درآمده . از استعمال فضول دنیا محترز بوده ،حتی ادویه استعمال نمی کردند . پیاز را بگوشت ایشان غدقن بود بیندازند. میرزایوسف مستوفی الممالک را بآن مرحوم عقیدهٔ راسخی بود. مقبرهٔ آن مرحوم ازبناهای اوست* .کتاب اسرارالحکم که برای ناصرالدّین شاه مرحوم نوشتند ، مستوفی‌الممالک، بحلیهٔ طبع درآورده ، مجاناً باهل‌علم داد. رَحِمَ اللهُ معاشِرِ الماضین.

هذه حالاته رفع مقامه وحشرنا وایّاهُ فی زمرة محمّد صلی‌الله وآله الطّاهرین.

---

* در سفرنامهٔ ناصرالدین شاه بمشهد که در سال ۱۳۰۶ در تهران طبع شده ، در ص ۱۷۶ ، چنین آمده : « خلاصه رسیدیم بشهر ، مقبره و گنبدی سر قبر مرحوم حاجی ملاهادی علیه‌الرحمه می‌سازند. از قراریکه گفتند میرزا یوسف مستوفی الممالک بانی آنست، و بقدر دوهزار تومان تابحال خرج کرده. مقبرهٔ مرحوم حاجی سمت دست چپ معبر واقعست ، و طرف دست راست مقابل مقبره کاروانسرائی بسیار عالی بنا کرده مشغول ساختن بودند.»

وضع زندگی سبزواری بنقل ازدوفرزند ایشان*

... و بزرگتر مزیت و برتری این شهر آنکه تقریباً درنیمهٔ اخری ازمائه سیزدهم هجری، این بلده بوجود حکیمی عارف و مردی کامل و فیلسوفی مرتاض و پیری فیاض رونق یافته، و انوار معارف ازاین خطه شریفه بهرجانب تافته بود. وآن فارس مضمار معرفت وایقان وپیشرو سالکان طریق هدایت وعرفان، مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری تغمّده‌الله برضوانه، بود، که ازاشعه وانوارحکمت عالم علم ودرایت حوزهٔ شریعت وطریقت وحقیقت را مزیّن ومنور می‌نمود. درّ حقایق می‌سفت، درحضیض ناسوت از ملکوت ولاهوت سخن می‌گفت. درکسوت تجرد بسر می‌برد، وزنگ علایق از دلها می‌سترد. و نظر باحترام این حکیم ماجد و فرد واحد، ما ازابنیه مهمه، و مزارات متبرکه سبزوار، ابتدا بشرح سرا وبقعه ومضجع آن بزرگوار، قدس سرّه، می‌پردازیم. بعد، سایرامکنه‌را مشروح می‌سازیم. ودرین ضمن، وضع زندگانی آن مرحوم، روّح‌الله روحه، نیزآشکارا ومعلوم می‌گردد.

---

* این گزارش عیناً از کتاب مطلع الشمس اعتمادالسلطنه ذیل سبزوار، ج ۳، ص ۲۰۲-۱۹۴ اخذ شده. سولف، وزیر انطباعات و دارالترجمهٔ همایونی بوده، ودرکتاب دیگر خود بنام «المآثر والآثار» که درسال۱۳۰۶ هجری قمری در تهران چاپ سنگی شده، در ص۱۴۷ چنین گوید:

«تفصیل زندگانی شخصی اورا درسفر ثانی موکب منصور بخراسان، خود بلاواسطه از دو پسر دانشورش، آقامحمد اسماعیل وآقاعبدالقیوم، سلمهماالله، واز عیال کرمانیه‌اش که دروراء پرده نشسته بود، و تقریر می‌نمود، بشرح شنیدم. ودر ترجمهٔ سبزوار ازمجلد ثالث مطلع الشمس گنجانیدم.»

شرح وضع خانه و زندگانی مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری رحمةالله‌علیه

خانه‌ای که مرحوم حاجی چهل بلکه چهل و پنج سال در آن ساکن بوده‌اند، در طرف دروازهٔ نیشابور، ومشتمل بردو حیاط است ، بیرونی و اندرونی. ومدخل بیرونی از سمت مغرب خانه و رو بمشرق است . حیاط بیرونی عبارت از محوطه‌ایست ، شش زرع ودر شش زرع ، ودر وسط ، باغچه غیرمرتبی دارد ، که چهاردرخت کوچک توت در آن غرس شده. و باید این اشجاررا ، بعداز ارتحال مرحوم حاجی، نشانده باشند . درمحاذی درمدخل ، چاه آبی بوده ، که حالا حالت انطماس یافته . فقط طرف مشرق عمارتی از خشت و گل دارد، که ازهرزینتی حتی از اندود کاه‌گل هم عاطل‌است . اطاق وسط که نشیمن است ، قلمدانی می‌باشد،وپنج ذرع و نیم طول،وسه ذرع‌ونیم عرض دارد. سقفش از تیر، وروی تیر هیزم ، نه چوب تراشیده انداخته ، و روی آن ، نی ریخته‌اند . طرف جنوب این اطاق ، دالانی‌است بعرض یک‌ذرع، وطول تمام اطاق، وطاق خشتی روی آن دالان زده‌اند. و بواسطهٔ پنج پله آجری ، وارد این دالان ، که کفش‌کن اطاق‌است می‌شده. ودرسال هزارودویست‌وهشتادوچهار، که موکب مسعود همایون،اعلیحضرت شاهنشاهی ناصرالدین شاه ، خلدالله ملکه ودولته ، عزیمت زیارت ارض اقدس ومشهد مقدس فرموده بود ، درروز سه شنبه ، غره شهر صفر مرحوم حاجی ، قدّس الله سرّه ، اعلیحضرت شاهنشاهی،عزّنصره ، را درهمین اطاق پذیرائی کردند . وآن‌وقت اطاق فرش بوریا داشت. اما درسال هزاروسیصد هجری ، که موکب معلّی از ارض اقدس مراجعت می کرد ، و نگارنده درالتزام رکاب اعلی بود ، و بزیارت این بیت شریف و کلبهٔ منیف مستسعد آمد ، جز خاك پاك درآن چیزی نیافت ، اگرچه هنوز بقیهٔ انوار معرفت بردر و دیوارآن می‌تافت.

بالجمله ، زیراین اطاق و دالان خالی ، و بواسطهٔ یک دریچه که در زیر اطاق نشیمن بازمی‌شود، باین انبارکه هنگام مشاهده نگارنده پرازکاه بود، ورود می‌نموده‌اند

درسمت شمال این اطاق، دالانی‌است بطول اطاق. و بکف زمین حیاط مسقف باتیرونی که راه بیرونی باندرون بوده‌است. ازاین دالان چون گذشتند، بمحوطه کوچکی می‌رسند که طویله و بهاربنداست. یک زوج عامل ازمرحوم حاجی درین طویله بسته می‌شده. بعداز دالان تنگی و درپستی که رو بشمال باز می‌شود، وارد بحیاط اندرون می‌گردند. طول این حیاط تقریباً بیست و پنج ذرع، وعرض دوازده ذرع، ودر بیرونی‌واندرونی فقط آنجاها که در زمستان لابد محل عبور و مرور زیاد است، سنگ فرش شده، باقی خاك است. در حیاط اندرونی نیز، رو بمشرق عمارت ساخته‌اند. وارسی سه دهنه بنا کرده، که یک ذرع و نیم کرسی دارد. درجنبین ارسی، دو راهرواست، که پنج پله ازسطح زمین بالا میروند، وبراهروها می‌رسند. در دوطرف دالانها، دو اطاق است، که یکی یک در و دوپنجره دارد، وروبحیاط باز می‌شود. اطاق دیگر فقط دارای یک در است. در زیر ارسی سرداب مانند جائی است، که مرحوم حاجی زمستان وتابستان غالباً درآن بسرمی‌برده‌اند. درجلو ارسی، حوضی است، دومرتبه باین‌معنی که حوض اول تقریباً بعمق سه چارك ساخته شده. بعد طاقی ازآجر وآهک روی‌آن زده‌اند. و دربچه کوچکی‌ازطرف شمال حوض بازاست. وازآن دریچه‌ازمرتبهٔ تحتانی‌که پرازآب است، آب بالا می‌کشند. آنچه معلوم می‌شود برای اینکه در زمستان آب یخ نکند. مرتبهٔ فوقانی را خالی ازآب می‌گذاشته‌اند.وآب مرتبهٔ تحتانی که بمنزلهٔ آب‌انبارمی‌باشد باقی بوده‌است. باقی فضای حیاط باغچه‌ایست، که چهارپنج درخت توت کهن درآن دیده می‌شود. و بعضی حجرات لازمه، از قبیل مطبخ وغیره، درطرف جنوب حیاط واقع شده، وتمام این اطاقها ازخشت وگِل است منتها کاگل دارد.

پس از مشاهدهٔ وضع منزل مرحوم حاجی، از خلف بزرگوار ایشان، جناب آقامحمد اسمعیل که مردی جامع و فاضل ونمونه‌ای ازاخلاق‌وفضایل پدر ملکوتی گوهر خود می‌باشد، از وضع زندگانی آن‌عارف ربانی، طیّب‌الله تربته، پرسید. ایشان بشرح ذیل پرداختند.وعیال‌آن مرحوم خلد مقام ازپشت درآنچه را آقا محمد اسمعیل بدرستی

درنظر نداشتند، اظهار می کردند . خلاصه گفتند ، مرحوم حاجی هرشب در زمستان و تابستان و بهارو پائیز، ثلث آخرشب را بیدار بودند . ودرتاریکی عبادت می‌نمودند ، تا اول طلوع آفتاب. آنوقت دوپیاله چای بسیارغلیظ سیاه رنگ که درهرپیاله مخصوصاً دوازده مثقال قند می‌ریختند میل می‌فرمودند : این چای غلیظ شیرین را برای قوت می‌خورم. بتریاك وحب نشاط واقسام تنباکو وتوتون وانفیه هرگز میل و رغبت ننمودند. دوساعت ازروز گذشته ، بمدرسه تشریف می‌بردند. وچهارساعت تمام درمدرسه بودند. بعد بخانه مراجعت کرده ، نهار می‌خوردند. ونهار ایشان غالباً یک‌پول نان بود، که زیاده از یک سیرازآن نمی‌خوردند. یک کاسه دوغ کم مایه ، که خودشان در وصف آن می‌فرمودند: «دوغ آسمانی گون» یعنی دوغی که از کمی ماست، برنگ کبود آسمانی باشد. نان خورش یک‌سیر نان نهار آن مرحوم بود. بعدازنهار، درتابستان ساعتی می‌خوابیدند. عصرچای میل نمی‌فرمودند. شب بعدازسه ساعت عبادت درتاریکی غالباً چهارساعت و نیم ازشب گذشته شام صرف می‌کردند . وشامشان ، دراواخرعمر ، بواسطهٔ کبرسن و نداشتن دندان، یک بشقاب، چلاووخورش بی‌گوشت وروغن، یعنی اسفناجی با آبگوشت بود . پیش ازشام، نیم ساعت دورحیاط اندرونی راه می‌رفتند . و بعدازشام ، در اطاق مخصوص خود ، که زیرزمین سابق الذکر باشد ، بعد از کمی راه رفتن ، دریک بستر ناراحتی که غالباً توشک نداشت ، می‌خوابیدند . و متکای غیرنرمی از پنبه یا پشم زیر سر می گذاشتند .

لباس مرحوم حاجی ، مدت چند سال ، یک عبای سیاه مازندرانی بود . ویک قبای قدك سبزرنگی که بقدری آنرا شسته بودند، که آرنجهای قبا پاره شده، وچندین وصله برداشته ، ودرزمستان ، قبای برك شکری رنگ و شلوار برك شکری رنگ و عمامه که درتابستان برروی شب کلاه کرباس سفید پنبه دار، که سبزواریها برجی می گویند، بسته شده. ودرزمستان ، بجای شب کلاه کرباسی شب ، کلاه پوستی طاسی دورو بود.

کتابخانه نداشتند. وکتاب ایشان منحصر بچند جلد بود. قلمدانی که باآن چندین

هزار بیت تصنیف فرموده، وحل معضلات ومبهمات حکمت وعرفان نموده، موجودبود. ونگارنده بزیارت آن فایز شد. این قلمدان کار اصفهان ومتنش زرد رنگ وزینت رویش گل وبوته ، و مدت چهل وپنج سال ، این قلمدان را در کار داشتند ازنقش قلمدان فقط دردوطرف آن چیزی باقی بود نصف بالای غلاف شکسته، وروی خزانه که جای دوات است ، چیزی نبود . دوات قلمدان برنجی ، و هنوز مرکبی که مرحوم حاجی با آن می‌نوشته‌اند ، درآن دوات بحالت خشکی باقی است . عینک آن مرحوم را نیز زیارت نمودم. بموضعی که بدماغ می‌گذارند ، و بسردوشاخ آن که به‌پشت گوش قرارمی‌گیرد، پارچه کبود کرباسی بدست خود بسته بودند، که درسردی زمستان، آهن به‌پشت گوش وروی دماغ اذیت نکند. نمرهٔ این عینک شش است. وپانزده سال آن بزرگوار بامدادان خوانده ونوشته‌اند. با عجز ودرخواست وخواهش زیاد، ازدوپسر عالی گوهر آن مرحوم، جنابان آقامحمداسمعیل وآقاعبدالقیوم ، آن عینک را گرفتم، که اسباب شرافت وافتخار وبمنزلهٔ دیدهٔ بصیرت و چشم عبرت بین این بندهٔ ضعیف البصر باشد. وازآن دو خلف باشرف ، جناب آقاعبدالقیوم شرح ذیل را نگاشته ، ومهر کرده. وجناب آقامحمداسمعیل هم بخاتم شریف خود مختوم داشته ، و امضاء کرده‌اند، که این همان عینک مبارك است، واینک آن عینک درنزد نگارنده موجود ، وگرامی‌تراز هزارجعبه لالی منضود است.

صورت شرحی که جناب آقاعبدالقیوم نوشته‌اند

یوم جمعه یازدهم ذی القعده ، سنه ۱۳۰۰ (هزاروسیصد) ، که موکب مسعود ناصرالدین شاه ازمشهد مقدّس مراجعت می‌فرمودند، محمد حسن‌خان صنیع الدوله بخانهٔ ما آمدند ، وعینک مرحوم خلدآشیان رضوان مکان حاجی ابوی اعلی‌الله مقامه را که مدت پانزده سال آن مرحوم استعمال می‌فرمودند ، به‌محمد حسن‌خان صنیع الدوله هدیه کردم. انتهی.

اما معاش مرحوم حاجی ازاین قراراست

یک روز ازقنات عمیدآباد داشتند. ویک شبانه روز، از قنات قصبه و باغی که

دربیرون پشت ارك واقع است. سالی چهل تومان فایده وحاصل باغ بود . وازدو قنات مذکوره نیز سی خروار غله وده بار پنبه عاید می‌گردید. قسمتی ازاین دخل را با کمال قناعت صرف معاش خود می‌فرمودند. ومابقی بفقرا ایثاروانفاق می‌شد. هرسال درعشر آخرصفرسه شب روضه خوانی می‌کردند . ویکنفر روضه خوان کریه الصوتی ، که در سبزوار بود، دعوت می‌نمودند. و شبی پنج‌قران بروضه خوان می‌دادند. ونان وآبگوشت بفقرائی که شل و کور و عاجز بودند ، می‌خورانیدند. و نفری یك‌قران نیز بآنها مبذول می‌داشتند. وخمس وزکوة مال خود را هرسال بدست خود بسادات و ارباب استحقاق می‌رسانیدند. ودرین‌موقع جنس را خود وزن می‌کردند ، ونقد را خود می‌شمردند .

تحصیل آن بزرگوار دراصفهان درحوزهٔ درس مرحوم فردوس مکان ، ملاعلی نوری ، که اشهر حکمای عصرخود بود، درجهٔ تکمیل یافته ، وپس‌ازفراغ ازتحصیل، ازاصفهان بمکّه معظّمه ، اجلّها الله تعالی ، مشرف شده ، واز آنجا بسبزوار مراجعت فرمودند. اززمان تأهل ، هرگز زیاده از یك زن درخانه نداشتند. اما سه عیال گفتند، اولی چون درگذشت ، ثانیاً متأهل شدند . عیال ثانی نیز وفات نمود . و ازآنجا که در آن‌زمان مدّت ده ماه درکرمان بسر بردند ، درآن بلد عیالی کرمانیه گرفتند . وغالب اولاد ایشان ازهمان عیال کرمانیه است، که درسال هزاروسیصد حیات داشت. تا سن شصت سالگی ریش آن بزرگوار سیاه بود، یعنی خضاب می‌کردند . بعدازشصت سال دیگر بحال خود وسفید گذاشتند.

چون گاهی غرر ولالی حکمت و عرفان را برشتهٔ نظم می‌کشیدند ، «اسرار» تخلص می‌فرمودند . تاریخ تولد ایشان «غریب» است ، یعنی درهزارودویست و دوازده متولد شدند.ومدت عمرایشان بحروف ابجد مطابق با «حکیم» می‌باشد. یعنی تقریباً هفتاد وهشت سال سرای فانی‌را باشعّهٔ معارف نورانی داشتند. تادرروزبیست‌وهشتم ذیحجه، هزارودویست وهشتادونه ، سه ساعت بغروب مانده ، مرغ روحش ازقفس تن بآشیان قدس پرید ، و بریاض قرب خرامید. و ملا محمدکاظم ، ابن آخوند ، ملامحمد رضای

سبزواری، متخلص به «سرّ» که از شاگردان آن بزرگوار بود، در تاریخ رحلت آن مرحوم سرود:

اسرار چو از جهان بدر شد		از فرش بعرش ناله بر شد
تاریخ وفاتش ار بپرسند		«گویم که نمرد زنده‌تر شد»

پس از ارتحال ، جسد پاك آن جناب را در بیرون دروازه سبزوار ، معروف بدروازه نیشابور: که برسرراه زوّاراست، بخاك سپردند. وپس‌ازچندی ، مرحوم میرزایوسف بن میرزاحسن مستوفی‌الممالك، که دراین اواخر در دولت علیه منصب جلیل صدارت عظمی یافت، تکیه وبقعه‌ای برای آن مرحوم بنا نمود. طول تکیه صدوده قدم ، وعرض پنجاه‌و پنج قدم. واز درِ تکیه که داخل می‌شوند ، تقریباً بعدازهفده قدم شروع ببقعه می‌شود . وآن عبارتست ازبنای مربّع متساوی الاضلاعی که ازهرطرف بیست‌وسه قدم می‌باشد، و ازطرف مدخل سه قسمت شده ، ایوانی بالنسبه بزرگتر که مدخل است ، و دو اطاق بادر ایوان جنبین مدخل. داخلهٔ بقعه مثمّن است . ودرچهارسمت ، چهار طاق دارد ، که دهنهٔ هرطاق پنج قدم است . ودوطاق مشرقی و مغربی شش قدم فرش اندازدارد ، درچهار ضلع چهار نمای کوچك است . گنبدی وسیع تقریباً به‌ارتفاع دوازده ذرع ساخته‌اند. صورت قبر ازگچ ودروسط‌است. وصندوق چوبی سبز ، بطول دو ذرع ونیم وعرض یك ذرع وچارك، وارتفاع دوذرع وچارك ، روی آن قبرقرار داده‌اند. داخلهٔ گنبد مجصّص،وازپای طاق تا بالارا برنگ لاجورد مخطّط ومنقّش کرده‌اند. درقبلی قبر مرحوم حاجی درهمین بقعه ، ولی در خارج از صندوق قبرمرحوم آقاملامحمد ، پسر مرحوم حاجی است.* درقسمت جنوبی بقعه نیز، یك ایوان بزرگ قرینه ایوان مدخل،

* اعتمادالسلطنه درکتاب «المآثروالآثار»، ص۱۴۷ دربارهٔ این فرزند سبزواری چنین گوید :«مولی محمد سبزواری خلف مرحوم حاج ملاهادی مذکور است حکیمی فرزانه بوده و پیش از پدر وفات نموده تربتش خود در بقعهٔ والد بزرگوار خارج صندوق ازسمت جنوب است وآن بقعه وصحن را برتربت طیب حاج مذکور- اسکنه‌الله اعالی القصور- مرحوم میرزا یوسف آشتیانی صدر اعظم برپا ساخته خدایش ثواب جزیل و اجر جمیل دهاد».

در وسط، ودو حجره قرینهٔ دوحجره جنبین مدخل، دردوطرف ایوان بناشده. طرف مدخل تکیه ، دوسه اطاق طرح شده. ومقابل آن نیز . اطاقهای ناتمام بود. که البته بعدها باتمام رسیده. در پهلوی درِ تکیه ، آب انباری مرحوم حاجی ملامحمدصفی آبادی، ازمتمولین سبزوار، ساخته ، که ازبیرون شیر دارد . وراه آب انبار ازداخل تکیه است . وقبربانی که درسال هزاروسیصد فوت شده ، پهلوی حوض آبست . تاریخ بنای تکیه وبقعه و رحلت و تولّد مرحوم حاجی را میرزا محمّد حسین ادیب ، ملقّب به‌فروغی ، رئیس دارالطباعهٔ دولتی، ومدیر دارالترجمهٔ خاصهٔ همایونی، که سالهای دراز درصحبت نگارنده بوده وهست . درقطعه‌ای بنظم آورده ، که صورت آن ازقرار ذیل است:

مرغ لاهوت آشیان، ناسوت را بدرود گفت
پیر کامل کرد مأوی بر فراز چرخ پیر
در سرای قرب حقّ باری تعالی بار یافت
عارف ربّانی آن صاحبدل روشن ضمیر
مخزن الاسرار حکمت حاج ملاهادی آنکه
در سپهر علم و عرفان بود چون مهر منیر
فیض مطلق نور فایض آنکه از وی گشته‌اند
از مجرّد تا مفارق مستفیض و مستنیر
سال میلادش «غریب» ومدت عمرش «حکیم»
شد ز غربت سوی قربت آن حکیم گوشه گیر
بقعه‌ای بایست آن شیخ اجل را تا بود
سالکان راه حق را هم مطاف و هم مصیر
راد امجد شخص اول آسمان مکرمت
افتخار ملک و ملّت ناقد فرد کبیر

میرزا یوسف وزیر اعظم ایران که هست
در جلالت بی‌همال و در بزرگی بی نظیر
کهف اهل علم و دانش خواجهٔ درویش دوست
دستگیر مستمندان کار آگاه بصیر
با خبر از قدر حاجی رحمة الله علیه
نیز در کاری که باید کرد دانا و خبیر
بر فراز تربت او طیّب الله برفراشت
بقعه‌ای چون روضهٔ جنّت فرح بخش و نضیر
بقعه‌ای چون همّت والای خود عالی اساس
صحن آن نزهت فزا و ساحت آن دلپذیر
در هزاروسیصد آن فرّخ بنا شد ساخته
تا که زایر را بود جای و مجاور را مجیر

ازمصنّفات مرحوم حاجی، آنچه طبع شده کتاب حاشیه برمثنوی‌است معروف بشرح مثنوی، وشرح منظومه درحکمت، ولالی المنتظمه درمنطق باشرح، وشرح جوشن کبیر، وشرح دعای صباح، واسرارالحکم، وحواشی براسفار، وحواشی‌شواهد الربوبیه، وحواشی مفتاح الغیب، ودیوان شعرفارسی.

آنچه طبع نشده، منظومهٔ نبراس با شرح درفقه، اسرار العباد در فقه، رحیق درعلم بدیع، راح افراح درعلم بدیع، حاشیه برمبدء ومعاد، مقیاس درمسائل فقه، منظومه جواب سئوال مسائل مشکله (کتابی است درحکمت پانزده هزار بیت)، حاشیه برسیوطی درنحو، محاکمات در ردّ برشیخیه.

نظر کنت دوگوبینو دربارهٔ سبزواری*

جناب حاج ملاهادی سبزواری ــ اکنون در سلک حیات و سنین عمرش تقریباً بهفتاد می‌رسد. درایران بقدری بلند مرتبه‌است، که باید اورا ازاین ردیف جدا کرده، و مقام خاصّی برای او قائل گردید. این دانشمند یکی از فلاسفهٔ عالیقدری است، که معلوماتش برشالودهٔ محکمی قرار دارد. درتمام شعب علوم و فلسفه، مقام استادی دارد. کتب متعدّدی در تفسیر بیانات مختلفهٔ ملاصدرا نوشته است. او شاگرد ملااسماعیل سابق‌الذکر بوده‌است. ایرانیان عموماً نسبت به‌اوعزت‌واحترام فوق‌العاده دارند،اگرچه اورا درردیف علمای روحانی نمی‌توان قرارداد،وباید ازفیلسوفان بزرگ محسوب‌داشت، مع هذا، درمیان طبقهٔ روحانی احترام شایان ملاحظه‌ای دارد. حتی دربارشاهی هم به‌تجلیل مقام او می‌پردازد. شهرت و صیت معلومات او به‌قدری عالمگیرشده، که‌طلاب زیادی ازممالک هندوستان و ترکیه و عربستان برای استفاده ازمحضر او، بسبزوار روی آورده، ودرمدرس او مشغول تحصیل هستند. سالهاست که ازسبزوار، یعنی مسقط‌الراس خود، بیرون نرفته است.

این دانشمند بزرگ بخانوادهٔ متوسطی تعلّق دارد، که چندان از دارائی بی بهره نیست. وازآنچه از پدرش به‌ارث به‌او رسیده، با قناعت امرارمعاش می‌کند. هرگز

---

* کنت دوگوبینو Comte de Gobineau، وزیر مختار فرانسه در ایران، سالهای ۱۲۷۱—۱۲۷۴ هجری قمری، کتابی تحت عنوان: Les religions et les philosophies dans l'Asie Central تألیف کرده که درسال۱۹۲۳ درپاریس چاپ شده. این کتاب بوسیلهٔ مترجم همایون فره‌وشی تحت عنوان: «مذاهب‌وفلسفه درآسیای‌وسطی» بزبان فارسی ترجمه‌شده، وآنچه که درباره سبزواری گفته‌شده درصفحه های ۸۷-۸۴ این کتاب آمده‌است.

درصدد تجارت و کسب برنیامده، ودنبال شغلی نرفته ، وهیچوقت درفکر افزایش ثروت نبوده‌است . اوقات او بالتمام صرف مطالعه می‌شود. بنابرعادت ، اول هرسال بحساب مستاجرخود می‌رسد. وازمحصول ملک خود، آنچه به‌او تعلق می گیرد، دریافت می کند. ویک قسمت آنرا ازروی حساب دقیق که بتواند تاآخرسال باقناعت امرارمعاش نماید، کنار می گذارد. و بقیه را بلافاصله بفقرا و بینوایان بذل می کند . و ابداً هدیه و ارمغانی ازهیچ کس نمی‌پذیرد. هرروز درساعت معین ، مانند «کانت» فیلسوف آلمانی، بمسجد می‌رود . و شاگردان متعدد خود را درس می‌دهد . وقتیکه ازخانه محقر خود قدم بیرون می گذارد، درحالیکه بعصای خود تکیه دارد، جمعیت زیادی بااحترام باوسلام می‌دهند. واورا بمسجد می‌برند، تاروی منبر قرارگرفته ، بتدریس پردازد. درمیان یکنوع سکوت آمیخته به‌احترامی شروع بصحبت می کند . و طلاب بیانات اورا می‌نویسند ، بطوریکه نقل می کنند ، فصاحت بیانش نیز کمتر از معلوماتش جلب توجّه مستمعین را نمی کند . بعدازاتمام درس، بخانه برمی گردد. وپس‌ازخواب مختصر وصرف غذای کمی، بمطالعه و تفکر می‌پردازد. و مردم هم برای اوکشف وکراماتی قائل‌اند. دراین‌باب چیزهائی به او نسبت می‌دهند، که من یکی‌ازآنها را نقل می کنم:

گویند: درچند سال قبل سوارانی ازطرف حکومت مشهد بتهران اعزام گردیدند وچون به‌سبزوار رسیدند، توقف کرده واز مردم برای اسبان خود مطالبهٔ جو کردند. نظر باینکه سکنهٔ سبزوارآن اندازه جو نداشتند که زیادتر ازاحتیاجات خودشان باشد، ویا بواسطه قلت بهائی که می‌خواستند بآنها بدهند ، مایل بفروش نبودند، سواران بمنازل آنها رفته ، بقوهٔ قهریه ازآنها جوگرفته، ودر پیش اسبان ریختند. اما اسبان از خوردن جو خودداری نمودند. اهالی هم نسبت بسواران خشونتی بروز داده ، و بآنها گفتند که بنابرخواست خداوندی است که اسبان باین جوکه بظلم از ما گرفته شده، دم نمی‌زنند. سواران هم گفته آنها را باورکردند . و وحشت زده رفتند نزد جناب حاج ملاهادی ، وازعمل خود اظهارندامت کرده، ومعذرت خواستند. واز اوتقاضا کردند که ازخداوند

برای آنها طلب شفاعت نماید. جناب حاجی آنها را ملامت کرد. وامر فرمود، که بهای جو را که ازمردم فقیر گرفته‌اند، بطورعادلانه بپردازند. سواران اطاعت امر او را نموده وبلافاصله بهای جورا پرداختند. پس‌ازآن، جناب حاجی گفت: اکنون بروید، و نگران نباشید. خواهید دید که اسبان مشغول خوردن جو هستند. سواران پس از مراجعت، مشاهده کردند که پیشگوئی او بحقیقت پیوسته، و اسبان جو می‌خورند.

کتاب مهمی‌از نوشته‌های حاج ملاهادی بنام شرح منظومه درتهران چاپ شده است. این کتاب شامل سه قسمت است: قسمت اول اشعاری است که درآن افکار فیلسوف باعبارات فصیح و خوش انشائی بیان شده، ولی تااندازه‌ای فهم معانی آنها مبهم است، قسمت دوم تفسیری است که معنی هرشعری را کلمه بکلمه توضیح می‌دهد. و بعلاوه ضمیمه‌ای هم دارد که بطورحاشیه نوشته شده. وفهم آن چندان سهل نیست. زیرا که بنابرقاعده عمومی، هرگاه ازطرفی ذهن آشنایان بموضوع را روشن می‌کند، ازطرفی‌هم اشخاصی راکه نسبت بموضوع بیگانه هستند درتحیر وسرگردانی فرو می‌برد.

باری، لیاقت حاج ملاهادی دراین است که دنباله کارهای ملاصدرا را گرفته، و باندازه امکان، عقاید ابن سینا وعقاید خود ملاصدرا را، بواسطهٔ آزادی زیادتری که اکنون دارد، بیشتر و بهتر توضیح و تشریح می‌کند. و بااینکه او هم درپرده حرف می‌زند. باز بیاناتش واضح‌تر از آخوند ملاصدرا می‌باشد. و در واقع بیشتر بعقاید ابن سینا نزدیک می‌شود. واین کاری است که قرنها گذشته و کسی بانجام آن موفق نگردیده است.

بهمین جهت‌است که توضیحات وتفسیرهای او درشاگردان وجد ونشاطی ایجاد کرده. و نمی‌توان انکار کردکه این دانشمند درتاریخ فلسفه ایرانی منظرهٔ تازه جالب توجهی را نمایش داده‌است. من چند نفر از شاگردان اورا می‌شناسم که با شجاعت قابل ملاحظه‌ای درزمینهٔ افکار او بسرعت راه می‌پیمایند. و امیدواری دارم که به‌نتایج خوبی خواهند رسید. و نظر به پیشرفت همین مکتب اساسی است، که من تصمیم گرفتم

بکمک دانشمندی از رابن‌های یهودی موسوم به ملا لاله زار همدانی مبحثی از افکار و بیانات فیلسوف معروف «دکارت» را بفارسی ترجمه کنم. وخوشبختانه ناصرالدین‌شاه هم امربطبع و انتشارآن داده‌است.

نظر ادوارد براون دربارهٔ سبزواری*

حاجی ملاهادی سبزواری تحصیلات خودرا نزد حاج ملاحسین سبزواری شروع کرد. وبقدری پیشرفت حاصل نمود، که درسن دوازده سالگی، توانست رسالهٔ کوچکی را برشتهٔ تحریر درآورد. و چون می‌خواست که تحصیلات خود را در کلام وفقه ادامه بدهد، باتفاق معلم خود. بشهر مشهد رفت. و مدت پنج سال درمشهد توقف کرد.

حاجی ملاهادی سبزواری، در ایّام تحصیل در مشهد، خیلی به‌قناعت زندگی می‌کرد. ولی نه ازآن جهت که بی‌بضاعت بود، بلکه بالفطره قناعت وپرهیز ازتجمل را دوست می‌داشت. وقتی که به‌سن هفده سالگی رسید، شهرت ملاعلی نوری، که آن هنگام دراصفهان تدریس می‌کرد، به‌سمعش رسید. وخواست که باصفهان برود، ومحضر اورا درك کند. ولی چند سال رفقای وی مانع شدند. بالاخره، باصفهان رفت. ودرجلسات درس ملاعلی نوری حضور یافت. اما بطوری غیرمنتظره، ازیکی از شاگردهای ملاعلی نوری. موسوم به ملا اسمعیل واحدالعین، بیشتر استفاده کرد. و زیادتر از او کسب کمال نمود.

حاجی ملاهادی سبزواری مدت هفت سال دراصفهان ماند. ودراین مدت، بقدری برای تحصیل وبالاخص تحصیل فلسفه می‌کوشید، که درشبانه روز بیش ازچهار ساعت نمی‌خوابید، وسایر اوقات اوصرف مطالعه ویا مباحثه باطلاب می‌شد.

---

* ادوارد برون E. G. Brown خاورشناس معروف انگلیسی کتابی تحت عنوان: A Year Among the Persians تالیف کرده که درسال ۱۹۵۰ درلندن چاپ شده‌است. او دراین کتاب مشاهدات خودرا ازسال ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۸ یادکرده این کتاب بوسیلهٔ ذبیح الله منصوری تحت عنوان: یکسال درمیان ایرانیان. بزبان فارسی ترجمه شده و آنچه که براون دربارهٔ سبزواری گفته درصفحه های ۱۹۹—۱۹۴ ترجمهٔ کتاب آمده که بامختصر تغییراتی در اینجا ذکر می‌شود.

حاجی ملاهادی سبزواری برای اینکه با نفس خود جهاد نماید، هنگـام اقامت دراصفهان نیز، خیلی به‌قناعت زندگی می کرد. ودراطاقی خالی ازفرش سکونت داشت . و روی زمین بدون دوشک می‌خوابید . این محصل قانع و زحمت کش، ازدرآمد املاك موروثی خود ، درسبزوار زندگی می کرد. و چون عایدی وی خیلی بیش‌ازهزینه‌اش بود، دقت داشت که ببیند دربین طلاب مدرسه کدام محتاج‌ترند.وهمین که می‌فهمید که نیازمند می‌باشند، درغیاب آنها چند تومان وگاهی ده تومان دراطاق‌آنها می گذاشت، بدون‌اینکه بعد خود را معرفی نماید، وبگوید آن وجه را در اطاق گذاشته‌است.

بقراری که شهرت دارد حاجی ملاهادی سبزواری باین ترتیب ، درمدت اقامت خود دراصفهان مبلغ یکصد هزارتومان به‌نیازمندان داد، درصورتیکه ارزش تومان در آن موقع خیلی بیش از امروزبود . بعدازاینکه تحصیلات خود را دراصفهان تمام کرد. سفری بمکّه نمود. ودربازگشت، از راه کرمان وارد ایران شد.وچندی درکرمان‌ماند. ودرآنجا زن گرفت. وآنگاه به‌اتفاق زوجهٔ خود، به‌سبزوارحرکت نمود.

بعدازمراجعت به‌سبزوار، بمشهد رفت . ومدت ده ماه در مشهد ماند . ودرآنجا فلسفه تدریس می کرد . ولی سپس، به سبزوار، که مسقط‌الراس او بود، مراجعت نمود . و بزودی شهرت او درایران پیچید . و ازهرطرف طلاب برای کسب معرفت، بطرف سبزوار رفتند ، که درمحضردرس او حضور بهمرسانند.

حاجی‌ملاهادی سبزواری هرروز دوجلسه درس‌می‌داد.وهرجلسه دوساعت طول می کشید. وموضوع دروس گاهی رساله‌های ملاصدرا ، وگاهی نظریات خود او بود . و سایر ساعات شبانه روز را وقف مطالعه یاعبادت می کرد . حاجی‌ملاهادی مردی بود بلند قامت، ولاغر اندام، باقیافه‌ای جالب توجّه ، ونطقی بلیغ، و رسا، وازلحاظ اخلاقی ، مردی بود نجیب ، و خیلی متواضع. و بطوری که عموم ایرانیها می گویند ، در اکل غذا خیلی احتیاط می کرد. و هرگز بیش ازچند لقمه، که برای سدجوع کافی بود، نمی‌خورد. و راضی نمی‌شدکه یک لقمه زیادترازآنچه برای خود تعیین کرده‌است، تناول نماید.

حاجی ملاهادی سبزواری از اغذیهٔ چرب ومقوّی پرهیز می کرد . و به‌غذاهای ساده اکتفا می‌نمود. وبهمین‌جهت، دعوت بزرگان را برای حضوردرسر سفره‌نمی‌پذیرفت که مبادا مجبور بخوردن اغذیهٔ چرب و مقوی شود.

این‌دانشمند همواره برای مساعدت بدرماندگان وزنهای بیوه ویتیمان‌وغرباء آماده بود . و گویا می کوشید کـه مصداق گفته ابوعلی سینا واقع شودکه می‌گفت : « العارف هشّ وبشّ وبسّام؛ وکیف لا، وهوفرحان بالحق وبکل شیٔ » ،یعنی یک عارف باید بامردم بجوشد و خوش‌مشرب باشد وهمواره تبسم نماید،وغیرازاین‌هم نمی‌تواند باشد،زیرا عارف به‌ذات پاك حق وهستی واصل گردیده‌است.

دورهٔ تحصیل درمحضرحاجی ملاهای سبزواری هفت سال بود.وهمین که طلاب مدت هفت سال درجلسات درس او حاضرمی‌شدند ، حاجی ملاهادی آنها را درفلسفه فارغ‌التحصیل می‌دانست. و نوبت عدهٔ دیگری ازمحصلین بود،که درجلسات درس او حضور بهمرسانند .

حاجی‌ملاهادی شاگردان بسیارداشت، وگرچه بعضی‌ازآنها دروسط راه ماندند ونتوانستند تحصیلات خودرا تمام کنند،ولی جمعاً هزارنفرمحصل درمحضراو فارغ‌التحصیل گردیدند .

حتی تاسه روزقبل‌ازمرگ هم، حاجی‌ملاهادی سبزواری درجلسات درس حضور بهمرسانید. ولی ناگهان یک بیماری شدید اورا ازپای درآورد، وزندگی را بدرودگفت.

سه روز قبل‌ازاینکه زندگی را بدرود کند ، برحسب معمول ، طلاب اطراف او جمع بودند. و او هم راجع بذات و صفات خداوند مشغول تدریس بود . ولی ناگهـان ضعفی براو چیره شد.وکتاب ازدستش افتاد،وگفت: من‌ازبس بازبان خود « هو » « هو » گفتم این‌کلمه درمغزمن جا گرفته ومغزم نیز مانند زبانم مرتباً می گوید « هو » « هو ».

باید دانست که کلمه « هو » بمعنای خداوند است . و همین که حاجی ملاهادی سبزواری این‌کلمات را گفت ، بحال اغماء افتاد. واو را بخانه‌اش بردند . ودوروز بعد ،

درسال ۱۲۹۵ هجری ، مطابق با ۱۸۷۸ میلادی ، بآرامی این جهانرا بدرود گفت. برحسب وصیّت او جنازه‌اش را بیرون دروازه مشهد ، درسبزوار ، بخاك سپردند . و بعد بالای مزار او بارگاهی بوجود آوردند، که امروز مانند امامزاده زیارتگاه عامه‌است.

این اطلاعات و اطلاعات دیگر را راجع به مرحوم سبزواری ، من از معلم خود آقای میرزا اسدالله سبزواری که اسمش را قبلا برده‌ام ، بدست‌آوردم . ومی‌توانم بگویم صحیح‌ترین اطلاعات دربارهٔ وضع زندگی مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری است . زیرا میرزا اسدالله مدتی شاگرد مرحوم حاجی‌ملاهادی بوده، وحتی پسرهای حاجی‌ملاهادی هم تاریخ حیات پدرخودرا ازمیرزااسدالله گرفته‌اند، زیرا می‌دانند که اطلاعات اودرست و بدون تردید است.

مرحوم سبزواری آثار زیاد ازخود باقی‌گذاشته، وکتابهای او بالغ برهفده‌مجموعه می‌شود ، که یکی از آنها بنـام «اسرارالحکم» برحسب درخواست ناصرالدین شاه بزبان فارسی نوشته شده، وبمنزله رسالـه مقدماتی فلسفه است . وکسانی که بخواهند فلسفه را تحصیل کنند، می‌توانند ازآن استفاده نمایند . سبزواری تنها فیلسوف نبود، بلکه شعر هم می‌گفت. ودیوانی از اشعارفارسی بعدازخود باقی‌گذاشته، ونیز دومنظومهٔ طولانی بزبان عربی ، یکی درمنطق ، ودیگری درحکمت الهی ، سروده‌است.

مرحوم سبزواری سه پسر داشت. وپسر بزرگ اوکه ازدیگران بااستعدادتر بود، دوسال بعداز مرگ پدر زنـدگی را بدرود گفت . ولی دوپسر دیگر، دراین تاریخ که من می‌خواهم این کتاب‌را بچاپخانه بدهم (۱۸۹۳ میلادی) ، درحال حیات هستند، ودرسبزوار زنـدگی می‌کنند . و یکی از آنهـا در مدرسه‌ای که محل درس پدرش بود ، به تدریس اشتغال دارد .

شاگردان و مریدان سبزواری بقدری او را دوست می‌داشتند ، وبرای وی قائل به‌احترام بودند، که می‌گفتند، وی اعجاز می‌کند بقول ایرانیها کرامات دارد درصورتیکه خود حاجی منکر کرامات بود . معلم من میرزا اسدالله برای من حکایت کرد که داماد

ملاهادی سبزواری دختری داشت که مبتلا به‌فلج شده بود . واطباء نمی‌توانستند او را معالجه کنند. وبکلی از معالجهٔ او ناامید شدند.واورا بحال خود گذاشتند. بعدازچندسال که آن دخترمفلوج بود، شبی درخواب حاجی‌ملاهادی سبزواری را دید. وآن‌دانشمند به‌اوگفت: دخترمن ، ازجا برخیز، وراه برو. آن دختر فوراً خواهرش راکه درجوار او خوابیده بود ، ازخواب بیدار کرد. وشرح خواب را به‌اوگفت. خواهرش اظهار کرد، گرچه این واقعه درخواب اتفاق افتاده، ولی برخیز وشاید بتوانی راه بروی. دختر ازجا برخاست. وبا کمال مسرّت دید که می‌تواند راه برود. روز دیگر همان دختر باتفاق عده زیادی ازسکنهٔ سبزوار، برای سپاسگزاری وفاتحه‌خوانی برسرقبرحاجی‌ملاهادی رفتند.

واقعهٔ دیگرراجع به کرامات حاجی ملاهادی سبزواری‌که برای من نقل کردند ازاین قراراست. زمانی یکدسته از سربازهای دولتی ازسبزوارعبور می کردند . ویکی‌از آنها ازصاحب منصب خود حواله‌ای دردست داشت، که می‌بایست برای علیق اسبهای سربازان ازیکی ازملاهای سبزوار جو دریافت کند. سرباز مزبور چون سواد نداشت، وملای مزبور را نمی‌شناخت، حواله خود را به‌حاجی ملاهادی نشان داد ، وگفت: این مّلا کیست ؟ ومن جورا ازکجا باید بگیرم ؟ حاجی ملاهادی نظری به‌حواله انداخت، ودید میزان جو زیاد است. وملائی که جو برسراوحواله شده،قدرت تحویل آن‌را ندارد زیرا بدون بضاعت می‌باشد . ولذا به‌سرباز گفت : من خود این جو را بشما می‌دهم . بعد دستور داد که جوی مزبور از انبار خود او به سرباز تحویل بدهند. سرباز مزبور جو را تحویل گرفت ، و باصطبل برد. و جلوی اسبها ریخت . ولی فردا صبح تمام سربازها باحیرت دیدند که هیچ‌یک از اسبها جورا نخورده‌اند. ووقتی تحقیق کردند، ودانستند که جو متعلق به‌حاجی ملاهادی سبزواری بوده. جو را جمع‌آوری کردند وبه‌انبار حاجی برگرداندند. اما وقتی‌که صاحب منصب‌ها وسربازها شرح واقعه را به‌حاجی گفتند، او انکارکرد. وگفت:من هیچ کراماتی ندارم ، ولابد اسبها به‌علّت دیگرجونخورده‌اند.

حاجی هر کسی را بشاگردی خود نمی‌پذیرفت . و کسانی که می‌خواستند نزد او

تحصیل کنند ، باید که معلومات مقدماتی را طی کرده باشند. و معلوماتی که حاجی از داوطبان تحصیل می‌خواست ، ازاین قراربود. یعنی آنها می‌بایست کتب ذیل را خوانده و فهمیده باشند.

۱ــ صرف ونحوعربی ومعانی وبیان از کتابهای جامع‌المقدمات، سیوطی، مطول.

۲ــ منطق از کتابهائی از قبیل کبری ، شمسیه ، شرح مطالع.

۳ــ ریاضیات مشتمل بر هندسه اقلیدس و نجوم.

٤ــ مبانی فقه.

٥ــ علم کلام از کتابهای هدایهٔ میبدی ، و تجرید نصیرالدین طوسی با حواشی ملاعلی قوشجی ، شوارق ملاعبدالرزاق لاهیجی ، داماد ملاصدرا.

کسانی که‌ازعهده امتحان این دروس برمی‌آمدند، برای تحصیل درمحضرحاجی ملاهادی‌سبزواری پذیرفته می‌شدند. وسپس‌شروع به‌تحصیل‌فلسفه‌وحکمت‌الهی‌می کردند.

نظر محمّد اقبال دربارهٔ سبزواری *

پس از ملاصدرا، فلسفهٔ ایرانی با ترك آیین نو افلاطونی، به فلسفه اصیل افلاطون روی آورد. نمایندهٔ بزرگ این گرایش جدید ملاهادی سبزواری (متوفی در ۱۲۹۸ هجری) است. به عقیدهٔ ایرانیان، سبزواری بزرگترین متفکر عصر اخیر ایران است. بنابراین بررسی فلسفهٔ او برای شناخت نحوهٔ تفکر اخیر ایران لازم است. محض این منظور کتاب اسرارالحکم او را مورد تحلیل قرار می‌دهیم.

در تعالیم فلسفی سبزواری به سه مفهوم اساسی که بافلسفه ایرانی پیوند گسست ناپذیر دارند، برمی‌خوریم:

۱ـ مفهوم وحدت مطلق حق یا ذات وجود که «نور» نام گرفته است.

۲ـ مفهوم تکامل که در آیین زردشت در ضمن موضوع سرنوشت نفس انسانی به صورتی مبهم آمد و در آثار نو افلاطونیان و صوفیان باتفصیل و نظم بیان شد.

۳ـ مفهوم واسطه‌ای که حق را باغیرحق مرتبط می‌سازد.

پیش از تشریح فلسفهٔ سبزواری، ذکر نکته‌ای دربارهٔ بی‌اعتبار شدن آیین نو ـ افلاطونی ضرورت دارد. همچنان که ذهن ایرانی رفته رفته از نظریهٔ فیضان نوافلاطونیان انحراف جست و با فلسفهٔ افلاطون آشنا شد، در اسپانیا نیز مسلمین عرب به شیوه‌ای مشابه از آیین نو افلاطونی روی برتافتند و به فلسفهٔ ارسطو روی آوردند. این دو تحول

---

* محمد اقبال شاعر و فیلسوف پاکستانی کتابی تحت عنوان:

The Development of Mataphysics in Persia

تألیف کرده که در سال ۱۹۰۷ در لندن چاپ شده، او در این کتاب تحلیلی از افکار فلسفی سبزواری مبتنی بر اسرارالحکم او کرده است که در اینجا از ترجمهٔ فارسی آن که بوسیلهٔ دکتر امیرحسین آریان‌پور صورت گرفته صفحهٔ ۱۱۵-۱۰۸ نقل می‌شود.

برای اثبات نبوغ ایرانی وعرب کافی است. لوییس (Lewes) درتاریخ فلسفهٔ خود، تذکر می‌دهد که اعراب چون فلسفهٔ افلاطون را نمی‌شناختند، مجذوب فلسفهٔ ارسطو شدند. اما من رای لوییس را برخطا می‌دانم. به‌نظر من، اگرفلسفهٔ افلاطون به‌طور مستقیم‌هم در دسترس اعراب قرار می‌گرفت، باز استعداد عملی عرب، این قوم را از جذب آن باز می‌داشت. تنها نظام فلسفی یونانی که کاملاً به‌دنیای اسلام رسید، آیین نو افلاطونی بود. ولی این آیین براثر خرده سنجی دقیق مسلمین به تدریج مطرود گردید، وآن‌گاه اعراب به‌ارسطو، و ایرانیان به‌افلاطون پیوستند.

درایران، جریان انتقال ازنظام نو افلاطونی به‌نظام افلاطون با فلسفهٔ ملاهادی سبزواری به‌پایان رسید، زیرا این‌حکیم صریحاً ازقبول نظریهٔ فیضان سرباز زد وبه‌مفهوم افلاطونی «حق» گـرایید. فلسفهٔ سبزواری مانند فلسفه‌های اسلاف او سخت با دین آمیخته‌است. درهرجامعه‌ای که علوم طبیعی راهی نداشته باشند و یا مورد توجه قرار نگیرند، تعقّل فلسفی سرانجام مجذوب دین می‌گردد. دراین گونه جامعه‌ها، نخست مفهوم علّت طبیعی یعنی مجموع شرایط مقدم بر یک نمود از اهمیت می‌افتند و مفهوم علت فوق طبیعی رواج می‌یابد، وسپس علت فوق طبیعی به صورت علت دینی محض یعنی «اراده متشخّص» درمی‌آید. شاید آمیختگی دینی‌فلسفهٔ ایران نیز به‌همین‌دلیل‌باشد.

بنابر جهان بینی سبزواری، عقل دو وجه دارد:

۱ـ عقل نظری که موضوع آن فلسفه و ریاضیات‌است.

۲ـ عقل عملی که موضوع‌آن فن تدبیر منزل و فن سیاست و جز این‌هاست.

فلسفه شناختی است دربارهٔ آغاز و انجام اشیاء ونفس و نیز قانون خدا که همانا دین است. برای آن که اصل اشیـاء را فهم کنیم، باید نمودهای گوناگون جهـان را مورد تحلیلی دقیق قرار دهیم. چنین تحلیلی به ما نشان می‌دهد که سه اصل اولیٰ وجود دارند:

۱ـ وجود یا بود یا نور.

۲ـ ماهیت یا نمود یا ظل.

۳ـ عدم یا نابود یا ظلمت.

وجود، مطلق و واجب است، و ماهیت، نسبی و ممکن است. وجود در ذات خود، خیر مطلق است، و این قضیه که «وجود، خیر مطلق‌است»، بدیهی‌است. وجود بالقوه پیش از آن‌که به‌صورت وجود بالفعل درآید، هم درمعرض وجود است و هم درمعرض عدم، وامکان ایجاب وامکان امتناع آن برابراست. بنابراین، می‌توان پذیرفت که حقیقت وجود یا «حق» چون بالقوه را به‌صورت بالفعل درمی‌آورد، خود لاوجود نیست، زیرا عمل لاوجود برلاوجود به‌تحقق نمی‌انجامد. سبزواری بااسناد فعلیت به‌حق، جهان بینی ایستای افلاطون را دگرگون کرد و به پیروی از ارسطو، حق را مبدء ثابت و موضوع همه حرکات شمرد. از دیدگاه او، همهٔ موجودات عالم به‌کمال عشق می‌ورزند و به‌سوی غایات نهائی خود سیر می‌کنند ـ جمادی به‌سوی نباتی، نباتی به سوی حیوانی، و حیوانی به سوی انسانی. و بدان‌که انسان در زهدان مادر ازهمهٔ این‌مراحل می‌گذرد!

محرّك یا مبداء حرکت است، یا موضوع حرکت است و یا این هردوست. درهرحال، محرك باید یا متحرك باشد یا غیرمتحرك. این قضیه که «همه محرکات باید خود متحرك باشند» نوعی تسلسل پیش می‌آورد. پس باید محرکی غیرمتحرك که مبداء وموضوع نهائی همه حرکات است، موجود باشد. حق وحدت صرف است، زیرا اگر بیش از یک حق موجود باشند، هریک دیگری را محدود خواهد کرد. حق از لحاظ خالقیّت نیز نمی‌تواند از یکی درگذرد، زیرا کثرت خالق موجب کثرت عالم اجسام می‌شود، واگر چند عالم موجود باشند، چون هریک کروی هستند، فقط درنقطه‌ای با یک‌دیگر مماس خواهند شد، وازاین رو لازم خواهدآمدکه بین‌آن عالم‌ها خلأ باشد، و می‌دانیم که خلأ محال است. حق‌که ازحیث ذات خود واحد است، ازمنظری دیگر متکثر است. به‌این‌معنی که حق همانا حیات و قدرت وعشق است. این اوصاف عارض ذات او نیستند. اما او عین آنهاست، وآنها عین اوهستند. معنی وحدت حق، وحدت

عددی نیست. ذات حق وحدتی‌است فارغ ازهمه نسبت‌ها.سبزواری برخلاف صوفیان و متفکران دیگر، براین بود که اعتقاد به‌وحدت با اعتقاد به کثرت ناسازگار نیست. «بسیاری» محسوس صرفاً تجلّی اسماء وصفات حق است. صفات وجوه متعدّد «علم» اند و «علم» ذات حق است. اما برشمردن صفات حق به راستی میسر نیست. توصیف حق ممتنع است. برای تعریف حق باید مقوله عدد را درمورد حق به کار بست، واین کاری ناموجّه است، زیرا مستلزم نقل امر بی‌نسبت است به حوزه امور با نسبت. جهان و هرچه دراوهست ظل اسماء وصفات حق یانورمطلق‌شمرده می‌شوند. جهان،وجود منبسط است، کلام نوراست، کلمه «کن» (باش) است. تکثر محسوس زاده روشن‌شدن ظلمت یا زاده تحقق عدم است. اشیاء با یک دیگر تفاوت دارند، زیرا ما ازپس شیشه‌های رنگین گوناگون ـ به‌وساطت قالب‌های وجود منبسط ـ آن‌ها را می‌نگریم. سبزواری درتأیید نظرخود به‌نقل ابیاتی ازجامی که مفهوم مثل افلاطونی‌را بازیبایی تمام بازمی‌نماید، پرداخته است:

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود
کافتاد در آن پرتو خورشید وجود
هرشیشه که سرخ بود یازرد وکبود
خورشید در او به‌آنچه اوبود، نمود.

سبزواری درموضوع روان‌شناسی اساساً از ابن‌سینا پیروی کرد. ولی روان‌شناسی او کامل‌تر و منظم‌تر از روان شناسی ابن سیناست و انواع نفس را چنین طبقه بندی کرده است:

نفس:

الف ـ نفس سماوی.

ب ـ نفس ارضی:

۱ـ نفس نباتی.

۲ـ نفس حیوانی.

۳ـ نفس انسانی.

قوای نفس نباتی.

۱ـ قوه غاذیه برای بقاء فرد.

۲ـ قوه نامیه برای کمال فرد.

۳ـ قوه مولده برای بقاء نوع.

قوای نفس حیوانی:

۱ـ حواس ظاهری.

۲ـ حواس باطنی.

۳ـ قدرت تحرك.

الف ـ حرکت ارادی.

ب ـ حرکت غیرارادی.

حواس ظاهری ذائقه ولامسه وشامّه و سامعه و باصره‌اند. برخلاف آنچه برخی از اهل تحقیق گفته‌اند، صدا در درون گوش نیست، بلکه در بیرون است. اگر صدا در بیرون نباشد، تشخیص جهت و دوری آن میسر نمی‌شود. حس سامعه ازحس باصره پست‌تر است، ولی این دو از سایر حواس برترند. برای برتری باصره برسامعه چند دلیل می‌توان آورد:

۱ـ چشم اشیاء دور را ادراك می کند.

۲ـ چشم نور را که ازهمه اعراض والاتر است، در می‌یابد.

۳ـ ساختمان چشم ازساختمان گوش پیچیده‌تر وظریف‌تر است.

۴ـ مدرکات بصری امور وجودی هستند، امّا مدرکات سمعی به امور عدمی مانندهاند.

حواس باطنی نیز پنج تا هستند:

۱ ـ قوه‌ای هست به نام حس مشترك که لوح نفس به شمار می‌رود و در حکم صدراعظمی است که به‌یاری پنج جاسوس (حواس ظاهری) از اوضاع جهان بیرونی خبردار می‌شود. چون حکم کنیم که «این شیء سفید، شیرین است»، حکم ما ازمدرکات دوحس باصره وذائقه وفعالیت حس مشترك فراهم آمده‌است. سفیدی را ازحس بینایی و شیرینی را ازحس چشایی می‌گیریم، و به مدد حس مشترك درمی‌یابیم که این دو صفت به شیء یگانه‌ای تعلق دارند، قطره‌ای که درحال چکیدن است، به‌ما تصوری ازخط می‌دهد، حال آن که چشم ما فقط خود قطره را ادراك می‌کند. پس چگونه تصورخط در ذهن ما پدید می‌آید؟ مسلماً حس مشترك مبیّن این نموداست.

۲ـ قوه‌ای‌هست به‌نام «قوهٔ خیال یامصوّره» که یافته‌های حس‌مشترك‌را نگه‌داری می‌کند. یافته‌های حس مشترك، نگارها یاصور اشیاء خارجی‌هستند، چنان‌که یافته‌های حافظه، انگارها یا معانی‌اند. اگر این قوه نباشد، احکامی از قبیل این‌که «سفیدی و شیرینی به‌شیء یگانه‌ای تعلق دارند»، امکان نمی‌یابند. حس‌مشترك وقتی می‌تواندنسبت محمول به‌موضوع را ادراك کندکه نگار یا صورت موضوع ومحمول به‌وسیلهٔ قوه خیال نگه داری شده باشد.

۳ـ قوه‌ای هست به‌نام «قوهٔ واهمه» که معانی جزئی‌را ادراك می‌کند. مثلاً گوسفند در پرتو این قوه به‌دشمنی گرگ با خود پی می‌برد و از آن می‌گریزد. برخی از جانداران ازاین قوه محروم‌اند، چنان که پروانه بدون تشخیص خطر آتش، خود را در کام شمع می‌افکند.

٤ ـ قوهٔ دیگر «قوهٔ حافظه» است که یافته‌های قوهٔ واهمه یعنی انگارها یامعانی را نگه‌داری می‌کند.

۵ ـ قوهٔ دیگری هست به‌نام «قوهٔ متصرفه» که موجب ترکیب وتفصیل صورو معانی می‌شود. با این قوه است که ما مثلاً به‌تصور «انسان بال دار» می‌رسیم. این قوه اگر به‌هدایت واهمه عمل کند، «متخیله» نامیده می‌شود، واگر زیر سلطهٔ عقل قرار

گیرد، «مفکّره» خوانده می‌شود.

وجه امتیاز انسان بر جانوران دیگر، عقل یا نفس ناطقه‌است که ذات انسانیت به‌شمار می‌آید. عقل از وحدت حقیقی و نه وحدت عددی برخوردار است وامور کلی‌را به‌خود، و امور جزئی را به‌وساطت حواس ظاهری و باطنی درمی‌یابد. عقل سایهٔ نور مطلق است و مانند آن، خود را به‌طرق گوناگون متجلی می‌سازد. با وحدت خود، کثرت را دربرمی‌گیرد و قادر به‌دریافت تکثر محسوس است. با جسم رابطه‌ای الزامی ندارد. زمانی و مکانی نیست، وازاین رو، تغییر نمی‌پذیرد. در حالت خواب، «بدن مثالی» را به‌کار می‌گیرد ودر بیداری از بدن جسمانی سود می‌جوید، و این امر می‌رساند که عقل به‌هیچ یک از این‌دو بدن نیازندارد و به‌ارادهٔ خود، آن‌ها را به‌کار می‌گمارد. سبزواری نظریهٔ تناسخ افلاطون را نپذیرفت و وجوه‌گوناگون‌آن‌را ردّ کرد.ازدیدگاه او، نفس نامیرا ست و باتکامل تدریجی قوای خود، به خاستگاه اصیل خویش یعنی‌عالم نورمطلق باز می‌گردد.

عقل درراه تکامل خود ازمراحلی چند می‌گذرد:

الف ـ مراحل عقل نظری:

۱ـ عقل بالقوه.

۲ـ عقل بالملکه.

۳ـ عقل بالفعل.

٤ـ عقل بالمستفاد.

ب ـ مراحل عقل‌عملی:

۱ـ پالایش بیرونی یا تجلیه.

۲ـ پالایش درونی یا تخلیه.

۳ـ کسب ملکات نیکو یا تحلیه.

٤ـ انفصال ازخود و اتصال به حق یا فنا.

به‌این ترتیب ، عقل یانفس ناطقه پله پله از نردبان وجود بالا می‌رود و سرانجام در کلیّت نور مطلق ، منطقی ، ودر ابدیت او غرق می‌شود ــ معدوم از خود و موجود درمحبوب ازلی . درعین‌حال ، هم هست و هم نیست! امّا آیا نفس ناطقه در انتخاب راه آزاد است ؟ دراین زمینه ، سبزواری به‌نقد خردگرایان که انسان را خالق مستقل شرّ می‌شمردند ، پرداخت و نتیجه گرفت‌که هرچیز دارای دو وجه است : وجه روشن و وجه تاریک . هیچ چیز نیست که ازاین دو وجه بهره‌ور نباشد . خیراز وجه روشن می‌زاید ، و شرّ از وجه تاریک برمی‌خیزد . بنابراین ، انسان به‌اقتضای دو وجه وجود خود ، هم مختاراست و هم مجبور .

آثارسبزواری

سبزواری بزبان فارسی و عربی آثاری ازخود بیادگار گذاشته که همهٔ آنها مورد استفادهٔ اهل فضل و دانش‌پژوهان قرار گرفته چنانکه هریک مکرّراً چاپ شده‌است. اینک ازآثار چاپ شدهٔ آن حکیم نام برده و دربارهٔ هریک باختصار توضیح داده می‌شود.

۱. **شرح منظومهٔ حکمت**: سبزواری ابواب مختلف حکمت را برشتهٔ نظم درآورده، وآن را «غررالفرائد» نامیده، چنانکه خود درمقدمه گوید:

سمّیت هذا غررالفرائد　　　　اودعت فیها عقدالعقائد

سبزواری این کتاب را به‌هفت مقصد به‌ترتیب زیر مدوّن ساخته است:

مقصد اول: درامورعامّه.

مقصد دوم: درجوهر و عرض.

مقصد سوم: درالهیّات بمعنی اخصّ.

مقصد چهارم: درطبیعیات.

مقصد پنجم: درنبوّات و منامات.

مقصد ششم: در معاد.

مقصد هفتم: درشطری از علم اخلاق.

هریک از مقاصد فوق به فریده‌های مختلف، و هریک از فریده‌ها به غررهای متعدد تقسیم شده، چنانکه نمونهٔ آن دراین کتاب دیده می‌شود.

شرح منظومهٔ حکمت چاپهای متعدد سنگی شده، که بهترین آن‌ها به چاپ ناصری معروف است، ومشتمل بر ۳۵۵ صفحه‌است. سپس از روی آن چاپ چاپهای متعددی بصورت افست صورت گرفته‌است.

شرح منظومهٔ حکمت از کتابهائی است که بسیار مورد توجه استادان ودانشجویان بوده ، وحواشی وتعلیقات متعددی بر آن نوشته شده‌است .

۲ ـ **شرح منظومهٔ منطق**: سبزواری منطق را نیزبنظم درآورده ، وآن را « اللئالی المنتظمة » نامیده ، چنانکه خود درمقدمه گوید:

سمّیتها اللئالی المنتظمة زینة سمع القلب من ذی مکرمة

تألیف منظومهٔ منطق پس ازمنظومهٔ حکمت صورت گرفته ، و او خود درمبحث ماهیّت ، از شرح منظومهٔ حکمت ، هنگام بحث از مطالب شش گانه ، یعنی مای شارحه وحقیقیه ، وهل بسیطه ومرکبه ، و لم ثبوتی و اثباتی گوید: « وفی منظومتی فی المنطق الّتی فی نیّتی اتمامها ، ان ساعدنی التوفیق ، ذکرت المطالب بقولی:

اسّ المطالب ثلثة علم مطلب هل مطلب مامطلب لم

بهترین چاپ شرح منظومهٔ منطق سبزواری همانست که همراه با شرح منظومهٔ حکمت او در۱۲۲ صفحه چاپ شده و مهم‌ترین حواشی برآن شرح میرزا مهدی آشتیانی ـ رحمه‌الله ـ است که درسال ۱۳۷۱ بطبع رسیده‌است.

آقای شیخ جعفرزاهدی منظومهٔ منطق و حکمت را بفارسی ترجمه کرده وآن را تحت عنوان «خودآموزمنظومه» درمشهد منتشرساخته‌اند.

۳ ـ **اسرارالحکم** : این کتاب بفارسی است ، وبخواهش ناصرالدین شاه قاجار تالیف شده ، ومولّف درآغازچنین گوید:

امّابعد ، چنین گوید مفتقرالی الله الباری ، الهادی بن مهدی السبزواری ـ حشرهما الله تعالی مع الاخیار ـ که این کتابیست درمعارف مبدء ومعاد ، مشتمل برمطالب حکمت اشراقیه ومشائیه ، وبرمآرب مشارق ذوقیه ، مسمّی به «اسرارالحکم فی المفتتح والمختتم» . وباعث برتحریر این بودکه دراین اوان سعادت اقتران ، که شهنشاه . . . . ناصرالدین شاه ، تشریف‌فرمای خراسان ـ صانه‌الله عن‌الحدثان ـ شدند درحین شرفیابی حضور باهرالنور ، بداعی فرمودندکه کتابی تالیف کنم درمبدء و معاد ، مشتمل براسرار

توحید ، بامتثال مبادرت نموده ، وراه اطاعت پیموده . بلی

لاخیل عندك تهدیها ولامال فلیسعد النطق ، ان لم تسعد الحال

این کتاب بوسیلهٔ میرزا یوسف آشتیانی مستوفی الممالک درسال ۱۳۰۳ طبع گردید. وپس از آن نیز چاپهای متعددی از آن صورت پذیرفت. ودرسال ۱۳۸۰ بکوشش دانشمند محترم آقای میرزا ابوالحسن شعرانی بطبع رسید.

٤ - شرح بعض اشعار مغلقهٔ مثنوی: این کتاب بفارسی است، و بخواهش شاهزاده سلطان مراد میرزا ، درزمان ناصرالدین شاه ، نوشته شده است. برای نمونه قسمتی از شرح یک بیت از مولوی درین جا نقل می گردد:

شادباش ای عشق خوش سودای ما ای طبیب جمله علت‌های ما

شادباش ای عشق

ازمقالات عرفاست که : اذا تمّ العشق فهوالله . واین قرع سمع کسی نکند ، چه این مثل آن مقاله است که حکما فرموده‌اند موافق آنچه درشرایع الهیه است ، که صفات حق تعالی عین ذات اوست ، وازآن جمله است اراده . وحکیم فارابی می گوید: «یجب ان یکون فی الوجود وجود بالذات ، وفی العلم علم بالذات ، وفی القدرة قدرة بالذات ، وفی الارادة ارادة بالذات ، حتی تکون هذه الامور فی غیره لابالذات» . انتهی . واراده همان عشق است. وهمچنین مشیت و رضا وابتهاج و میل ونحو اینها همه عشق است . عباراتنا شتّی وحسنک واحد . ولی عشق چون وجود مراتب دارد . اوّل مرتبهٔ خفا ، چنانکه حکماء الهیین فرموده‌اند ، که: الاوّل تعالی اجلّ عاشق بذاته ، عشق او لم یعشق .

عارف جامی راست که:

درآن خلوت که هستی بی‌نشان بود بکنج نیستی عالم نهان بود

وجودی بود از نقش دوئی دور ز گفت و گوی مائی و توئی دور

وجودی مطلق از قید مظاهر بنور خویشتن بر خویش ظاهر

این کتاب درسال ۱۲۸۵ درتهران چاپ سنگی شده است.

۵ـ دیوان اسرار: سبزواری بفارسی شعر می‌سرود، و به «اسرار» تخلّص می‌کرد. از اشعار او چاپهای متعددی صورت گرفته، و آخرین بار مجموعهٔ اشعار او درسال ۱۳۳۸ درتهران، بوسیلهٔ کتابفروشی اسلامیه، چاپ شده، که مشتمل برغزلیات وترجیع‌بند ورباعیات وساقی‌نامه و سوال و جواب آن حکیم است. دراین‌جا برای نمونه یک غزل از او نقل می‌گردد:

ما ز میخانهٔ عشقیم گدایانی چند		باده‌نوشان و خموشان و خروشانی چند
ایکه درحضرت او یافته‌ای بار ببر		عرضهٔ بندگی بی سر و سامانی چند
کای شه کشور حسن و مَلِک مُلک وجود		منتظر بر سر راهند غلامانی چند
عشق صلح کل و باقی همه جنگست وجدل		عاشقان جمع وفِرَق جمع پریشانی چند
سخن عشق یکی بود ولی آوردند		این سخنها بمیان زمرهٔ نادانی چند
آنکه جوید حرمش گو بسر کوی دل آی		نیست حاجت که کند قطع بیابانی چند
زاهد از باده‌فروشان بگذر دین مفروش		خورده بینهاست درین حلقه و رندانی چند
نه در اختر حرکت بود نه در قطب سکون		گر نبودی بزمین خاک نشینانی چند
ایکه مغرور بجاه دو سه روزی بر ما		رو گشایش طلب از همت مردانی چند

۶ـ حواشی برشواهد الربوبیّة: کتاب «الشواهد الربوبیّة فی المناهج السلوکیة» از کتابهای مهمّ صدرالدین شیرازی است، که مشتمل برلطائف ودقائق حکمت متعالیه است. سبزواری حواشی سودمندی براین کتاب نوشته، و پرده ازمشکلات ومعضلات آن برداشته است. ازاین کتاب مهمّ و حواشی مفید، چاپ قابل استفاده‌ای در دست نبود، تااینکه دانشمند فزون‌مایه، بقیّة الماضین وثمال الباقین، آقای سیّدجلال آشتیانی این دو اثررا بامقدمه‌ای مفصّل آمادهٔ طبع ساختند، ودانشگاه مشهد آن‌را درسال ۱۳۴۶ چاپ و منتشر ساخت.

۷ـ حواشی براسفار صدرالدین شیرازی

۸ـ حواشی برمفاتیح الغیب صدرالدین شیرازی

۹ـ حواشی برمبدء ومعاد صدرالدین شیرازی

امیداست که سه کتاب فوق هم بصورت دل پسند مانند حواشی شواهد الربوبیه چاپ شود تا بسهولت مورد استفادهٔ اهل فضل قرار گیرد.

۱۰ـ شرح النبراس فی اسرارالاساس : این کتاب که دررموز طاعات واشارات عبادات است ، مانند شرح منظومهٔ منطق و حکمت ساخته شده ، یعنی متن آن که شعر است باشرح خود سبزواری آمیخته گشته است . سبزواری دراین کتاب مطالب فقهی را با ادلّه فلسفی وتوجیهات عرفانی بیان کرده است. این کتاب درسال ۱۳۷۱ درتهران چاپ سنگی شده ست .

۱۱ـ شرح الاسماء: این کتاب شرح دعای جوشن کبیراست که بارها چاپ شده برخی ازآن چاپها همراه با شرح دعای صباح است ازجمله چاپی که درسال ۱۳۳۳ قمری صورت پذیرفته است .

۱۲ـ مفتاح الفلاح ومصباح النجاح : این کتاب شرح دعای صباح است ، که مکرراً چاپ شده است.

۱۳ـ مجموعهٔ رسائل: این مجموعه مشتمل برهفده رساله فارسی وعربی درمباحث مهم عرفانی وفلسفی ومسائل اعتقادی است وبیشترپاسخ پرسشهائی است که به دانشمندان همزمان خود داده است . این رسائل را دانشمند پرکار و توانا آقای سیّد جلال الدین آشتیانی گردآوری کرده و ادارهٔ کلّ اوقاف خراسان آن را بمناسبت صدمین سال درگذشت سبزواری درسال ۱۳۴۸ هجری شمسی چاپ ومنتشر کرده است.

این رسائل عبارتند از :

الف ـ رسائل فارسی

۱ـ هدایة الطّالبین فی معرفة الانبیاء والمعصومین.

۲ـ جواب مسائل آقامیرزا ابوالحسن رضوی.

۳ـ جواب سؤالات شیخ محمد ابراهیم واعظ تهرانی.

۴ـ جواب سؤالات سید صادق سمنانی .

۵ـ جواب سؤالات یکی ازفضلای قم.

۶ـ جواب سؤالات میرزا بابای گرگانی.

ب ـ رسائل عربی

۷ـ جواب مسائل ملّااسمعیل عارف بجنوردی.

۸ـ جواب مسائل ملّااسمعیل عارف بجنوردی.

۹ـ جواب مسائل عالم فاضل ملّااحمد یزدی.

۱۰ـ جواب مسائل شیخ علی فاضل تبتی.

۱۱ـ جواب مسائل ملااسمعیل عارف بجنوردی (استهداءات اسماعیلیة وهدایا اسراریة)

۱۲ـ المحاکمات والمقاومات علی شرح رسالة العلم للشیخ احمد البحرینی.

۱۳ـ رسالة فی انّ اطلاق اسماء الله تعالی علی غیره هل هو من باب الاشتراك المعنوی أو غیره

۱۴ـ رسالة مشارکة الحدّ والبرهان

۱۵ـ جواب مسائل سید سمیع خلخالی.

۱۶ـ جواب مسائل ملااسماعیل میان آبادی.

۱۷ـ شرح حدیث علوی «معرفتی بالنورانیّة».

منابع دیگر دربارهٔ سبزواری

از کسانی که در ایران همّت بر معرّفی سبزواری گماشته اند می توان افراد زیر را نام برد:

۱ـ اسراری سبزواری، شرح زندگانی حاج ملّاهادی اسرار، سبزوار ۱۳۳۲

۲ـ مرتضی مدرسی چهاردهی، زندگانی و فلسفهٔ حاجی ملاهادی سبزواری، تهران ۱۳۳۴

۳ـ سیّدجلال الدین آشتیانی، حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری، نشریهٔ دانشکدهٔ علوم معقول و منقول مشهد، ۱۳۴۷. گذشته از این ایشان در مقدمهٔ «الشواهد الربوبیه» باجمال و در مقدمهٔ «مجموعهٔ رسائل سبزواری» بتفصیل به شرح احوال و تحلیل افکار او پرداخته اند.

۴ـ محمدرضا صالحی کرمانی، وجود از نظر فلاسفهٔ اسلام، قم ۱۳۳۶.

۵ ـ سیّد حسین نصر مقاله‌ای به انگلیسی دربارهٔ زندگی و تالیفات سبزواری نوشته اند که در مجلّد دوم «تاریخ فلسفهٔ اسلام» ص ۱۵۵۶-۱۵۴۳ زیر نظر م.م. شریف درسال ۱۹۶۶ در ویسبادن آلمان چاپ شده است.

بنیاد حکمت سبزواری

فصل (۱)

اهمیّت حکمت مابعدالطبیعهٔ[۱] سبزواری

حاجی مـلّاهادی سبزواری ، متفکری که اثرمعروف «منظومه و شرح آن» از اوست ، به‌اتفاق همگان بزرگترین فیلسوف ایرانی در قرن نوزدهم بود . در عین حال وی درمیان استادان و بزرگان صوفیهٔ آن عصر مقام اول را داشت.

این که سبزواری فیلسوف وعارف بزرگ قرن‌نوزدهم ایران بوده برای کسانی که به‌تاریخ فکر اسلامی علاقه‌مندند دارای معنی و اهمیت بسیار است. وحتی برای بسیاری اشخاص که از «کتابهای تاریخ فلسفهٔ مسلمین» به‌زبانهای اروپائی وهم به‌زبان‌عربی چنانکه باید کامیاب و خرسند نشده‌اند واجد اهمیت بیشتری خواهد بود.

برای روشن ساختن این مطلب ، ما این گفتار را که سبزواری فیلسوف و عارف بزرگ قرن نوزدهم بود دوبخش می‌نمائیم تابطور جداگانه ملاحظه کنیم که وی ۱) فیلسوفی عارف بود و ۲) شخصی برجسته در قرن اخیر بود.

بخش نخست این گفتار مربوط است به این که نظام فلسفهٔ مابعدالطبیعهٔ او در تمامیت خود ساختمان فکری استواری است که از اشتغال به‌فلسفهٔ مبنی بر شهود عمیق عرفانی کل واقعیت[۲] حاصل شده است . سبزواری ، به‌عنوان یک عارف ، از طریق کاملترین نوع تجربهٔ شخصی قادر بود که به‌ژرفای اقیانوس هستی وبه‌دیدار اسرار وجود با چشم روحانی خویش (بصیرة) راه یابد. وی به‌عنوان یک فیلسوف ، مجهّز با قدرت

---

(۱) Metaphysics (۲) Reality

تحلیلی دقیق ، قادر به‌تحلیل تجربهٔ مابعدالطبیعیِ اساسی به‌مفاهیم « خوب تعریف شده » و سپس وضع این مفاهیم به‌صورت نظام مدرسی[1] بود . خلاصه ، نظام مابعدالطبیعهٔ او نوع خاصی از فلسفهٔ مدرسی مبتنی بر شهود عرفانی کل واقعیت است. در بارهٔ این جنبهٔ فکر او ما بعداً بیشتر باید سخن بگوئیم . اکنون به جنبهٔ تاریخی این مسأله توجه می‌کنیم ، یعنی به‌مفاد این جمله که سبزواری متفکری بوده که در قرن نوزدهم می‌زیسته و فعالیت می‌کرده است .

درگذشته ، توجه وعلاقهٔ دنیای‌غربی به‌فراگیری ومطالعهٔ فلسفهٔ اسلامی‌پیرامون تأثیر فعّالی که متفکّران مسلمان بر تشکّل تاریخی فلسفهٔ مدرسی مسیحی در قرون میانه داشته‌اند متمرکز بوده است. برای مطالعهٔ تاریخی اندیشه‌های فلسفیِ متفکران بزرگی همچون توماس آکوئینی[2] و دنس اسکوتوس[3] ، مثلاً ، نمی‌توان بدون شناسائی مفصّل و دقیقِ لااقل دو فیلسوف برجستهٔ عالم اسلامی ، ابن‌سینا (۹۸۰ - ۱۰۳۷) و ابن‌رشد (۱۱۲۶ - ۱۱۹۸) کاری از پیش برد. در نتیجه ، کتابهای تاریخ فلسفهٔ غربی در قرون میانه ناگزیر شامل فصلی مهم در تاریخ فلسفهٔ اسلامی است.

اما تاریخ فلسفهٔ اسلامی که از این چشم‌انداز نگریسته شود عملاً با مرگ ابن‌رشد به‌پایان می‌رسد و خواننده تصور می‌کند که وقتی آن متفکر بزرگ درگذشت ، خود فلسفهٔ اسلامی نیز متوقف شد. امادرواقع آنچه بپایان رسیده‌بود فقط نفوذ وتأثیرروشنی بود که فلسفهٔ اسلامی بر فلسفهٔ غربی داشت . با مرگ ابن‌رشد ، فلسفهٔ اسلامی برای غرب دیگر بطور فعّال زنده و پویا نبود ، لیکن این بدان معنی نیست که برای شرق هم از زندگی و پویائی بازایستاد.

دراینجا اشاره به‌این نکته اهمیت دارد که حتی آن کتب تاریخ فلسفهٔ اسلامی، که

---

(۱) Scholastic
(۲) Thomas Aquinas
(۳) Duns Scotus

نه به‌عنوان فصولی در تاریخ فلسفهٔ غربی ، بلکه مستقلاً ولنفسه ، نوشته شده ، تحت تأثیر این فکرند که عصر طلائی فلسفهٔ اسلامی دورهٔ سه‌قرنی است که ازفارابی (۸۷۲-۹۵۰) تا ابن‌رشد امتداد داشته ، و پس‌از ابن‌رشد ، در عصر بعدی تا هجوم مغول ، بجز چند شخص برجسته ، عالم اسلامی کسی جز شارحان ومفسّران ـ رشته‌ای دراز ازبازگوئیها وتکرار مکررات بی‌روح و ماشین‌وار ، بدون بارقه و اخگری از خلاقیّت و ابتکار واقعی ـ پدید نیاورده است .

اگر کسی زحمت تحقیق وتتبّع دربعضی‌از آخرین آثار فعالیت عقلی دورهٔ صفویه را به‌عهده‌گیرد بی‌درنگ روشن خواهد شدکه این تصویر تصویری حقیقی از وقایع تاریخی نیست[۱] . فقط دراین اواخر است که فضلا ومحققان دریافته وتصدیق کرده‌اند که تفکر فلسفی دراسلام پس‌از هجوم مغول به‌زوال و تنزل و تحجّر سقوط نکرده‌است .

درواقع ، حقیقت امر این‌است که ما می‌توانیم بدون اغراق تاآنجا پیش رویم که بگوئیم نوعی ازفلسفه که ازحیث سنخیت وخصوصیات شایسته‌است که اسلامی ملحوظ شود فقط پس‌از مرگ ابن‌رشد پدیدار شد و رشدکرد نه پیش از آن . این نوع فلسفهٔ اسلامی در دوره‌های بعدازهجوم مغول ظاهر شد و بسط و توسعه یافت تااینکه دردورهٔ صفویه[۲] به‌اوج خلاقیت نیرومند خود رسید . این نوع خاص فلسفهٔ اسلامی در ایران درمیان شیعه ظهور وگسترش یافت و به‌عنوان «حکمت»[۳] شناخته شد و ما ممکن است آن‌را به‌پیروی از پیشنهاد پروفسور هانری کربن[۴] ، تألّه[(۱)] بنامیم .

سیرت و سنّت آن نوع فلسفه که حکمت نامیده می‌شود درایران رشته‌ای طولانی از متفکران برجسته وآثار بی‌شمار با ارزش بسیار پدید آورد. این رشته ازآن طرف ، به‌ماوراء دورهٔ صفویه تا ابن‌سینا برمی‌گردد ، و از این طرف ، آن را می‌توان بدون انقطاع تا قرن کنونی دنبال کرد. درست در وسط این سلسلهٔ طولانی فلاسفه ، سیمای

(۱) Theosophy

درخشان‌وبلندپرواز صدرالدین‌شیرازی که معمولاً به‌نام‌ملاصدرا (۱۶٤۰-۷۲/۱۵۷۱) معروف است ، قرار دارد . وی مردی بود که به راستی فلسفهٔ اسلامی را جانی تازه بخشید ، تمام افکار مهمی راکه پیشینیانش عرضه کرده و پرورانده بودند جذب وهضم کرد و آنهارا با قریحه و نبوغ فلسفیِ ابتکاری واصیل خویش دریک‌نظام موسّع تالّه عرفانی استادانه به‌کار برد. حاجی سبزواری دقیقاً نمایندهٔ بلندترین قلّه‌ای‌است که این سیرت و سنّت فلسفی در قرن نوزدهم بدان رسیده است .

از حیث غرض ویژهٔ ما [٥] ، ساختمان صوری تفکر ازنوع حکمت را ممکن‌است برای سهولت مطالعه از دو دیدگاه تحلیل کرد: (۱) ازلحاظ فلسفهٔ محض و (۲) ازلحاظ بینشی مبتنی بر تجربهٔ عرفانی واقعیت (حقیقت) نهائی .

اگر از نظرگاه اول بنگریم ، حکمت به‌عنوان یک فلسفهٔ مدرسی کامل عرضه وآشکار می‌شود. این فلسفه ، بدین عنوان ، نظامی‌است منسجم و دقیقاً منطقی با مفاهیم مدرسی که اغلب آنها به‌ابن‌سینا برمی‌گردد . هیئت اصلی و عمدهٔ اصطلاحات و مفاهیم فلسفی - بخصوص اصطلاحات ومفاهیم مابعدالطبیعی - که متفکران‌حکمت به‌کاربرده‌اند همانهاست که رئیس مشائیان ، ابن‌سینا ، بااستحکام بنیاد نهاد، وبه‌علاوه توسط‌پیروان مستقیم و غیر مستقیم وی ، مانند بهمنیاربن‌مرزبان[٦] (متوفی ۱۰٦٦) ، ابوالعباس‌لوکری[۷] (متوفی ۱۰٦۲) ، نصیرالدین طوسی (متوفی ۱۲۷۳) ، دبیران‌کاتبی[۸] قزوینی (متوفی ۱۲۷٦) ، قطب‌الدین شیرازی[۹] (متوفی ۱۳۱۱) و دیگران بسط و تکامل یافت.

مهمترین این اشخاص از لحاظ غرض مستقیم ما نصیرالدین طوسی است ، زیرا طوسی بود که صورت معتبر و موثق فلسفهٔ ابن‌سینا را برای اعصار بعدی فلسفهٔ حِکمی (حکمت) نشان داد. ابن‌سینا ، پس از وفاتش در ۱۰۳۷ ، توسط غزالی (متوفی ۱۱۱۱) و ابن‌رشد[۱۰] به‌شدت مورد انتقاد و اعتراض واقع شد. غزالی ابن‌سینا را به‌نام اعتقاد صحیح اسلامی مورد اعتراض قرار می‌داد و ابن‌رشد وی را به‌نام فلسفهٔ معتبر و

موثق ارسطو انتقاد می‌کرد. طوسی از ابن‌سینا علیه تمام این انتقادها با منطقی‌ترین و فلسفی‌ترین روش دفاع کرد. وی در شرح وتفسیر قابل تحسین خود دربارهٔ **الاشارات و التنبیهات**، افکار و اندیشه‌های سینوی را به‌صورتهای اصلی ومعتبر نشان داد و آنهارا در یک نظام کامل فلسفهٔ مشّائی بازسازی و منظّم کرد. و در کتاب **تجریدالاعتقاد** خود نظام کلامی ـ فلسفی ویژهٔ وی‌را شناساند[11].

در بارهٔ تجربهٔ عرفانی که در اساس تمام ساختمان حکمت جای دارد، می‌توان بااشاره به‌اینکه آن‌نوع فلسفه نتیجهٔ کارعقلی‌محض درمرتبهٔ استدلال‌نیست آغازکرد. حکمت بیشتر حاصل ابتکاری و اصیل فعالیت عقل تحلیلیِ نیرومندی است که با درک و دریافت عمیق شهودیِ واقعیت، و حتی درک و دریافت چیزی ورای‌آن نوع واقعیّت که برای وجدان و شعور آدمی قابل وصول و دستیابی‌است، ترکیب و تألیف وتأیید و تقویت شده باشد. حکمت، تفکر منطقی را برپایهٔ آنچه می‌توانیم فوق وجدان و آگاهی بنامیم نشان می‌دهد. در این جهت، حکمت یا فلسفهٔ حِکَمی در مورد تفکر سهروردی (۱۱۵۵ ـ ۱۱۹۱) و ابن عربی (۱۱۶۵ ـ ۱۲۴۰) نیز صحیح و صادق است.

سهروردی به‌ترکیب کامل تجربهٔ عرفانی و تفکر تحلیلی در یک ساختمان فکری فلسفهٔ مدرسی به‌اسلوب منطقی و منظّم نائل آمد. وی خود این ارتباط اساسی متقابل را میان تجربهٔ عرفانی و استدلال منطقی به عنوان اساسی‌ترین اصل عرفان و فلسفه تحت قاعده ونظم درآورد. وی اظهار نمود[12] که اگر کسی فکر کند که «می‌تواند تنها بوسیلهٔ مطالعهٔ کتب، بدون سیروسلوک طریق قدسی عرفان و بدون داشتن تجربهٔ مستقیم انوار روحانی، فیلسوف (حکیم یا خردمند) شود اشتباه بزرگی مرتکب شده است. درست همان‌گونه که سالک طریق قدسی، یعنی عارف، که فاقد نیروی تفکر تحلیلی است تنها یک عارف ناقص و غیرکامل است، همین‌طور هم جستجوگر حقیقت، یعنی‌فیلسوف، اگر فاقد تجربهٔ مستقیم و بی‌واسطهٔ اسرار الهی باشد فقط فیلسوفی ناقص وحقیر و کم قدر است»[13].

جای مناسب برای شرح تفصیلی پیرامون فلسفهٔ اشراقی سهروردی اینجا نیست[۱۴]. اما نکته‌ای را باید به‌سبب تأثیر قطعی‌اش بر تشکل حکمتِ سپس‌تر ذکر کرد. سهروردی «وجود» را به‌عنوان یک مفهوم محض در نظر می‌گرفت، چیزی ذهنی که محصول تفکر نظریِ ذهن آدمی است، و مطابق و مابازاء آن چیزی واقعی در عالم خارجیِ عینی یافت نمی‌شود. این نظریه کاملاً مخالف رأی و نظر حکمائی نظیر ملاصدرا و سبزواری است، که برای آنها «وجود» دقیقاً همان واقعیت یا تمام واقعیت است. اما با تفکر و تأمّل، ما این تقابل و تضاد را صرفاً صوری و سطحی می‌یابیم، یعنی تنظیم و صورت بندیهای مختلفِ یک محتوا یا طرق گوناگون تجربه کردن واقعیت واحد. در نظر سهروردی بجای «وجود»، به‌عنوان چیزی واقعاً «حقیقی»، «نور» روحانی یا مابعدالطبیعی قرار دارد که حقیقت یگانه است و برحسب شدت و ضعف، درجات و مراحل نامتناهی دارد، بالاترین مرتبه «نورالانوار» و پائین‌ترین درجه «ظلمت» است.

باید توجه نمود که این مفهوم «نور» مابعدالطبیعی دقیقاً بامفهوم «وجود» چنانکه فیلسوفانی مانند ملاصدرا فهمیده‌اند مطابق است. ما این مطلب را به‌تفصیل در طی این مقاله مورد بحث قرار خواهیم داد. حکمای سپس‌تر به‌شدت تحت تأثیر این مفهوم اشراقی بودند، تا آنجاکه «وجود» یا واقعیت نهائی را به‌عنوان چیزی که طبیعت «نوری» دارد به‌تصور می‌آوردند. حقیقتِ «وجود» نور است، چنانکه طبیعت و ماهیت حقیقی نور اینست که به‌خود ظاهر و ظاهر کنندهٔ اشیاء دیگر است (ظاهر بنفسه و مظهر لغیره). خلاصه، حضور خود و اشیاء دیگر است. اما این همه را نمی‌توان بوسیلهٔ برهان عقلی دریافت. این حقیقت را فقط بواسطهٔ چیزی کاملاً غیر از تفکر و استدلال، یعنی بینش یا اشراق درونی، می‌توان فهم و تصدیق کرد[۱۵].

ابن‌عربی، یک استاد بزرگ دیگر عرفان که تقریباً در همان دورهٔ سهروردی می‌زیست، دقیقاً همان نظر را دربارهٔ ارتباط اساسی متقابل میان فلسفه و عرفان اتخاذ کرد. اصلِ اساسی، یعنی این که یک عارف بدون نیروی تفکر نظری عارفی ناقص و غیر کامل

است، درست همانگونه که یک فیلسوف بدون تجارب عرفانی فقط فیلسوفی ناقص است، اصلی است که ما آن‌را روح راهنمای فکر سهروردی یافتیم، و همچنین پایه‌ای است که تمام ساختمان مابعدالطبیعهٔ ابن‌عربی بر آن نهاده شده و استوار است[۱۶]. خود ابن‌عربی صریحاً این اصل را به‌این صورت ویژه ترتیب و تنظیم نکرده است. اما تمام آثار وی چیزی جز تمثیل موارد و مصادیق این اصل نیست.

اما درباب فلسفه، یعنی نوع مشّائی فلسفه، ما می‌توانیم در نظر بگیریم که ابن‌عربی، درحالی‌که مردی جوان در اسپانیا بود، شخصاً با نمایندهٔ بزرگ مسلمان فلسفهٔ ارسطوئی یعنی ابن‌رشد آشنائی داشت، ونیز با مفاهیم فلسفی ارسطو و افلاطون مأنوس بود. وی درحالی‌که کاملاً بااین‌دستگاه نظری مجهّز بود، توانست بامنطقی‌ترین روش، بینش‌های درونی خویش را در بارهٔ کل واقعیت تحلیل کند و آنها را در ساخت یک نظریهٔ عام مابعدالطبیعی غیر عادی استادانه بکار برد. این نظریه بدین سان یک نظام محکم مفاهیم مابعدالطبیعی است که مستقیماً مبتنی بر بینشهای عرفانی اواست.

دومین جنبه، مرحله‌ای است که «مطلق» روی خود را به جهان موجودات می‌گرداند. به‌زبان کلام والهیات، این‌همان وجه‌خداست که خودرا به‌ماسوای خود ظاهر و متجلّی می‌سازد. اما این بیان اخیر فقط به‌این شرط درست و برحق‌است که مابفهمیم که «ماسوی» چیزی غیراز خود او نیست، یعنی ظهور یا تجلّی خود اواست. این جنبهٔ «مطلق» به‌علاوه به‌تعدادی از مراحل فرعی تقسیم می‌شود که به‌عنوان یک کل تشکیل دهندهٔ یک نظم عظیم سلسله مراتب موجودات است، که در پائین‌ترین مرتبه اشیاء مادی و محسوس چنانکه ما آنهارا در این دنیای کنونی ادراك می کنیم قراردارند. ازآنجا که آن مراحل گوناگون وجود غیر از تجلیات کثیر «مطلق» نیست، تمام عالم، که از سرّ الاسرار تااشیاء مادی مرتّب شده و سلسله‌ای‌را تشکیل می‌دهند، درنهایت وازلحاظ مابعدالطبیعی واحد است. این مفهوم همان است که معمولاً به‌عنوان وحدت متعالی وجود (وحدةالوجود) شناخته‌شده‌است. همهٔ موجودات درعین‌حال واحد و کثیرند[۱۷].

این افکار و معانی مابعدالطبیعی ابن‌عربی، تأثیر برجسته ومحسوسی برتشکّل تصور حکما درباره‌ٔ «وجود» داشته است. این نکته‌ای فوق‌العاده مهم برای فهم درست فلسفه و مابعدالطبیعه‌ٔ سبزواری است.

•

می‌توانیم این نکته را ذکر کنیم که در خود حوزه‌ٔ ابن‌عربی دو جنبه‌ٔ یاد شده‌ٔ «مطلق» به‌عنوان دوجنبه‌ٔ «وجود» فهمیده می‌شده‌است. جنبه‌یامرحله‌ٔ اول، یعنی‌مرحله‌ٔ سرّ الاسرار، برای پیروان بلافصل ابن‌عربی «وجود» را درمطلقیت آن نمودار ومصوّر می‌کرد، یا چنانکه کاشانی می‌گوید[۱۸]: آن، چیزی غیر از «وجود» بحت وبسیط نیست. این اندیشه را حکما (فیلسوفان حکمت) با چنین درك وفهمی قبول واقتباس کردند، و چنانکه بزودی خواهیم دید، سهم و نقش بسیار مهمی در نظامهای مابعدالطبیعه‌ٔ آنان ایفا نموده است.

جالب توجّه است که حکما بدین‌طریق به‌ملاحظه‌ٔ حقیقت‌نهائی به‌عنوان «وجود محض»، که همان «وجود» به‌صورت مطلق آن است، فرا رسیدند. این مطلب قابل اعتناست زیرا در دیگر سنن فلسفه‌ٔ شرقی، مانند تائوئیسم(۱) و ذِن‌بودیسم(۲) مثلاً، دقیقاً همان هستی به‌عنوان نیستی (لاشیئیت یا عدم) تصور شده است. پایه‌ٔ این تصور منفی، این حقیقت است که «مطلق» درمطلقیت متعالی خود ورای تقابل‌وتضاد «وجود» و «لاوجود» می‌باشد. بیرون ازاین‌عدم‌ولاشیئیت بی‌حد وبی‌آغاز مابعدالطبیعی، «وجود» پدیدار می‌شود، وبواسطه‌ٔ «وجود»، موجودات بی‌شمار انضمامی و مخالط صادر می‌گردند تا عالم هستی را تشکیل دهند.

اما به‌آسانی قابل‌ملاحظه است که نیستی مطلق ـ که غالباً به «نیستی‌شرقی» موسوم است ـ دقیقاً، حتی‌دراینکه مفهوماً طبیعت وماهیت منفی‌دارد، باتصور ابن‌عربی درباره‌ٔ سرّ الاسرار منطبق‌است. بدین‌گونه وجود، که درسنن‌غیراسلامی فقط به‌عنوان مرحله‌ای

---

(۱) Taoism (۲) Zen Buddhism

بلافاصله دنبال عدم به‌ظهور می‌رسد ، درنظام ابن‌عربی با مرحلهٔ دوم «وجود» منطبق است ، یعنی مرحلهٔ تجلّی خدا که در آن «وجود» مرحلهٔ اول خود را کشف و آشکار می‌سازد. درحکمت، این مرحلهٔ دوم «وجود» به‌عنوان «وجود آشکارشده» یا «وجود منبسط» تصور شده‌است ، درحالی‌که مرحلهٔ اول «وجود» ، چنانکه هم‌اکنون دیدیم ، به «وجود محض» موسوم است ، یعنی «وجود» در خلوص مطلقش . این دو «وجود» اساسی‌ترین اصطلاحات مفتاحی مابعدالطبیعهٔ سبزواری است و ذیلاً به‌تفصیل مورد بحث واقع خواهد شد.

هم سهروردی وهم ابن‌عربی تأثیرعظیمی برمتفکرانی که پس‌از آنها آمدند داشتند و بدین وسیله اساساً جریان فلسفه را دراسلام، بخصوص درایران، تغییر دادند. این‌دو حوزهٔ عرفان تمایل‌داشتند که التقاط وپیوند وتقریب را به‌تدریج بامجاهدات وکوششهای مردانی مانند قطب شیرازی[۱۹] ودیگران بصورت خاص‌فلسفی فراهم کنند. لحظهٔ قطعی و سرنوشت‌ساز در این تحوّل و پیشرفت هنگامی فرا رسید که در اواسط دورهٔ صفویه فیلسوفی فوق‌العاده واستثنائی ظاهرشد که با بهم پیوستن وترکیب وتکمیل مفاهیم مفتاحی ابن‌سینا و سهروردی و ابن‌عربی ـ که فقط بزرگترین نامها را یاد می‌کنیم ـ در جهت فکرخاص خویش نظریه‌ای فلسفی با ابعاد وسیع و عام بیافرید . این‌مرد ملّاصدرای شیرازی است . او بود که برای نخستین بار نظام عرفانی قائم به خود را که ما اکنون به‌عنوان حکمت متعالی می‌شناسیم ودستگاه کاملی‌است که ازعرفان‌وفلسفهٔ‌مدرسی ساخته شده ، با متانت و استحکام بنیاد نهاد. وضعی که وی در تاریخ بعدی پیشرفت فلسفهٔ اسلامی دارد به‌نحو مطلوب با وضع ارسطو در فلسفهٔ یونانی و وضع ابن‌سینا در اعصار اولیهٔ فکر اسلامی قابل مقایسه است.

ملاصدرا مانند سهروردی به‌ارتباط‌متقابل‌میان تجربهٔ‌عرفانی وتفکرمنطقی کاملاً ملزم بود . هرگونه فلسفه‌پردازی که به عالی‌ترین تحقق روحانی رهنمون نشود جز

سرگرمی عبث و بیهوده‌ای نیست، درست همانطور که هرگونه تجربهٔ عرفانی که ورزش و پرورش نظری و فکری دقیق در فلسفه پشتوانهٔ آن نباشد جز طریقی برای توهمات و انحرافات و گمراهی‌ها نیست[۲۰]. چنین بود عقیدهٔ استواری که وی از طریق تجربهٔ شخصی خویش حاصل نمود. در این تجربه، نقطهٔ تلاقیِ عرفان و فلسفه بوسیلهٔ تحقق اشراقِ ناگهانیِ وحدت نهائی عاقل و معقول ـ بیننده و دیده شده ـ و خود عقل انجام می‌یافت. زیرا تنها در چنین وضع و حال روحانی می‌توان حقیقت مابعدالطبیعی اشیاء را چنانکه واقعاً هست، و مقابل و مخالف طریقه‌ای است که معمولاً به‌نظر می‌آید، شهود کرد.

آن نوع فلسفه که بدین‌گونه توسط ملاصدرا تأسیس شد سلسله‌ای دراز از متفکران برجسته را پدید آورد. سبزواری، که در آغاز سخن یاد کردیم، نمایندهٔ اوج این حوزه از فلسفهٔ مدرسی شرقی در قرن نوزدهم است، هرچند یقیناً با بنیانگذار این حوزه در چندین موضوع مهم اختلاف دارد.

چنانکه قبلاً نیز گفتیم، این که سبزواری مردی از قرن نوزدهم بود از چند جهت اهمیت تمام دارد. شاید مهمترین جهت اشاره به‌این نکته باشد که شاخهٔ شرقی فلسفهٔ مدرسی، برخلاف شاخهٔ غربی، در قرن اخیر هنوز به‌قوّت و شدت زنده بود، چنانکه امروزهم به‌معنائی چنین است. بدین‌گونه، فلسفهٔ مدرسی شرقی حیاتی بس طولانی‌تر داشته و به‌پیشرفتی بسیار غنی‌تر از مشابه غربی آن نائل شده‌است. مسائل مابعدالطبیعی که خیلی پیش در قرون میانه مطرح شده‌بود درقرن‌نوزدهم هنوز به‌گرمی و به‌جدّ مورد بحث و بررسی بود. این موضوعی نبود که باخونسردی و بی‌اعتنائی به‌عنوان چیزی از «مُدافتاده» یا نابهنگام و بی‌موقع (ازنظر تاریخی) طرد و حذف شود. درست همانگونه که مردی که در زندگی به‌سنین کمال و پختگی رسیده است، بخصوص اگر اتفاقاً فیلسوف باشد، مایل است که بسیاری از آگاهی‌ها و بصیرتهای جالب‌توجه و باارزش را که هرگز برای کسانی که در جوانی درگذشته‌اند حاصل نشده مطرح سازد، فلسفهٔ مدرسی شرقی

باپختگی فوق‌العاده وپالایش وتصفیهٔ افکار واندیشه‌ها که تنها بوسیلهٔ ساخت وپرداخت ماهرانه واستادانهٔ مفاهیم فلسفی قرون گذشته بدست آمده مشخّص و ممتازاست . این فلسفه دارای درجه ومرتبه‌ای از تهذب وظرافت است که درفلسفهٔ مدرسی غربی، که حیاتش بواسطهٔ طلوع فلسفهٔ جدید قطع شد، یافت نمی‌شود.

درقرن بیستم، طریقهٔ مدرسی تفکر درغرب بصورت تا اندازه‌ای متجددانه توسط متفکران کاتولیک مانند ژاك ماریتن (۱) ودیگر نوتومیستها (۲) تجدید واحیا شد. اما این جنبش عقلی چیزی بیش از احیای تومیسم (مذهب توماس) نبود ، که فکر اساسی آن این بود که «تمام جاده‌های وجود به رُم منتهی می‌شود ـ یا دقیقتر، به پاریس قرن سیزدهم که درآنجا توماس عقیدهٔ خود را دربارهٔ تقدّم وجود تعلیم می‌کرد »[۲۱].

وجود وقفه وشکافی وسیع درسنّت مدرسی غرب دقیقاً دردست یازی به‌مفهوم « وجود » در اگزیستانسیالیسم جدید احساس شد . اگزیستانسیالیست جدید تقریباً ، چنانکه ژاك ماریتن مطرح می‌کند[۲۲]، منحصراً با « نقطهٔ وجودی فعلیت» (۳) سروکار داشت، وبدین‌گونه‌است که « موجود» عینی و انضمامی بتمامی پدیدار می‌شود . ازنظرگاه مـلّاصدرا یاسبزواری، نظرماریتن دربارهٔ اگزیستانسیالیسم جدید کاملاً موجّه نیست. بنابر نظر آنان جهت خاصی هست که درآن فیلسوف باید رو در روی وجود بحت و بسیط درانفصال کامل ازتمام «موجودات» بایستد، ودرآن موجودات باید بتمامی پدیدار شوند . همچنین درست است که این اساسی‌ترین حقیقت مابعدالطبیعی فقط در وسط درونی‌ترین قلب « هستی » انسانی ، یعنی « وجود » بدان‌سان که درفاعلیت محض خود فعلیت می‌یابد ، می‌تواند متحقق شود . این بشرطی درست است که ما «وجود فاعلی »

---

(۱) Jacques Maritain (۲) Neo-Thomists

(۳) «existential spot of actuality»

را بمعنی فوق وجدان وخودآگاهی بفهمیم ، که متفکری مانند سارتر [۱] هرگز آن را نخواهد پذیرفت.

حکمت (فلسفهٔ حِکمی) تا اندازه‌ای با اگزیستانسیالیسم جدید موافق است، مخصوصاً درقول اخیر راجع به واقعیت بنیادیِ «وجود» وتقدّم و اوّلیّتِ «وجود» بر «ماهیت» . درعین‌حال ، نمایندگان حکمت طبیعةً با اگزیستانسیالیستها دربارهٔ مطالب مهم و اساسی اختلاف دارند . اختلاف اصلی بین این دو ناشی از حقیقتی است که در سطور بالا ذکرشد که حکمت نتیجهٔ اتحاد زنده وهماهنگ عرفان وتفکر نظری است . اگر از نظرگاه خاص حکما (متفکران حکمت) نگریسته شود ، چنین یافت می‌شود که اگزیستانسیالیسم جدید با ناهماهنگی وعدم توازن آشکاری مشخّص وموصوف است.

مثلاً ، درك وفهم مارتین هایدگر [۲] دربارهٔ «وجود» ، که وی در دورهٔ اخیر زندگی خویش بدان رسیده بود ، بنحو قابل توجهی شبیه و نزدیک به درك و فهم شرقی است . اندیشهٔ وی دربارهٔ «وجود» به عنوان «روشن‌کننده و باز وآشکار کننده» [۳] که در آن انسان می‌تواند و بایستی ظهورکند ، یعنی خویش را فراتر بَرد ؛ مفهوم او از حقیقت به عنوان «افشاگری» بمعنی اشتقاقی لفظ یونانی **aletheia** ؛ مفهوم او از «شناخت» به عنوان «قادر بودن برای حضور درحقیقت ـ که معنی حقیقت دراینجاگشوده یا فاش بودن موجوداست» [۲۳] ـ همهٔ اینها درسایرافکاراساسیِ متافیزیک هایدگری بی‌درنگ در اذهان ما اندیشهٔ سهروردی را دربارهٔ «حقیقت» و «شناخت» به عنوان حضور ونور فرا می‌خواند.

مع هذا این دو قطعاً از یکدیگرجدا می‌شوند هنگامی که هایدگر روشن می‌سازد که فلسفه پردازی وی پیرامون «وجود» براین پایه مبتنی‌است که «تفکر فقط آنجاآغاز می‌شود که ما به این شناسائی برسیم که عقل ، که قرنها مورد تجلیل بوده ، سرسخت‌ترین

(۱) Sartre
(۲) Martin Heidegger
(۳) «open clearing» (Lichtung)

مدّعی ومخالف تفکراست » [۲۴] . حکیم (فیلسوف حکمت) به چنین درك و فهمی از « تفکر » بهیچ وجه نمی‌تواند تن دردهد وتسلیم شود ، زیرا وی عقیدهٔ راسخ دارد که فلسفه نبایستی تنها مجموعه‌ای از تصورات عرفانی ـ شعری باشد . حقیقت نهائی برای حکیم اگر اصلاً قابل وصول باشد فقط بوسیلهٔ شهود فوق حسی تواند بود که در آن فاعل شناسائی ومتعلق شناسائی کاملاً متحد شده و با یکدیگر درآمیخته باشند. اما همین که به دیدارحقیقت نائل شد باید به مرتبهٔ عقل بازگردد و درهمان مرتبه آنچه را دیده است برحسب مفاهیمی که بدقت تعریف شده تحلیل نماید وکل واقعیت را بوسیلهٔ جهان‌بینی بربنیاد استوار بازسازی کند. برای او آن طریقه دقیقاً تنهاطریق موثق « تفکر » است. فلسفه ازاین حیث تماماً غیرازشعروعرفان محض است.

درکنارهایدگر، ژان پل سارتر به عنوان یک جدلی (دیالکتیسین) صریح وتمام عیارظاهرمی‌شود. طریقهٔ او دربارهٔ تفکر، مصرّانه منطقی [۱] و نوعاً مدرسی [۲] است. اما وی آشکارا فاقد عنصری است که درهایدگر به حد وفور و اشباع موجود است ؛ یعنی آن تحقق روحیِ « باز وآشکارکنندهٔ » «وجود» . درنظرسارتر، همچنانکه درنظر دکارت وکانت، عالم وجود درقلمرو شعور ووجدان آدمی (وجود لنفسه) وقلمرواشیاء (وجود فی‌نفسه) ، شخص وشیء ، ناگزیرشکاف وجدائی دارد. شکاف جدا ساز این دو قلمرو بنیادیِ وجودرا هرگز نمی‌توان پرکرد. عالم عینی اشیاء عالمی است شامل موجودات جامد وجسمانی، وحال آنکه عالم انسانیِ شعوروجدان عالمی است دارای حرکت دائمی، همواره درحال تموّج وجنبش، ناآرام و اساساً متزلزل و ناپایدار ، محکوم به اینکه دائماً به ماورای خود برود، ومع هذا هرگز نمی‌تواند واقعاً ازحصار انسانی وفاعلی خود بیرون رود. ما تاکنون دانستیم که حکیم چه‌نوع راه حلی درمورد این مشکل ثنویت [۳] دکارتیان پیشنهاد می‌کند.

اکنون می‌توانیم به برخی نتایج موقت برسیم . روشن شد که ۱) فلسفهٔ مدرسی

---

(۱) logical (۲) Scholastic (۳) dualism

شرقی چنانکه حکمت نشان داده است کاملاً شایسته است که لنفسه و برای خود مورد مطالعه باشد و ۲) آن فلسفه درمقایسه با فلسفهٔ مدرسی غربی یک دورهٔ مطالعهٔ بسیار جالب توجه فراهم می‌کند. یک حوزهٔ کاملاً جدید دربارهٔ مطالعات تطبیقی ومقایسه‌ای در قلمرو فلسفهٔ شرقی ـ غربی در آستانهٔ افتتاح و اکتشاف است. اما برای این غرض تطبیقی ومقایسه‌ای ما نباید دیگر صرفاً با مطالعهٔ ابن سینا و ابن رشد در رابطه با توماس آکوئینی قانع وخرسند باشیم.

دریک چشم‌انداز وسیع بدانگونه که ما اکنون درنظر داریم، حتی ابن سینا تنها یک مرحلهٔ آمادگی را عرضه می‌کند. زیرا درست همانطور که، درغرب، توماس و کسانی که بعدازاو آمدند تحت تأثیر ابن سینا بودند، ونسبت به افکار او بنحو مثبت یا منفی عکس‌العمل نشان دادند، و بطریقی خاص به بسط و توسعهٔ افکار او پرداختند، همینطورهم درشرق آراء اساسی ابن سینا بطورانتقادی مورد پذیرش قرارگرفت، وکاملاً با یک روش ابتکاری درسیرت وسنّت حکمت بسط وگسترش یافت. مطالعهٔ تطبیقی ومقایسه‌ای دربارهٔ این دوصورت متفاوت فلسفهٔ مدرسی، شرقی وغربی، یقیناً شماری ازنتایج مهم به بارخواهدآورد که ممکن است حتی به ماورای فلسفهٔ تطبیقی برود وتفکر فلسفی را بطور کلی تحت‌تأثیرقراردهد.

(یادداشتهای فصل ۱)

۱) برای نمونه مقالهٔ «حوزهٔ اصفهان» نوشتهٔ استاد سید حسین نصر، در **تاریخ فلسفهٔ اسلامی** چاپ م.م. شریف ج۲ (ویسبادن، ۱۹۶۶) صفحات ۹۰۴ـ۹۳۲ و**تاریخ فلسفهٔ اسلامی** ج ۱ نوشتهٔ هانری کربن (پاریس، ۱۹۶۴) را ملاحظه کنید.

۲) ممتد ازآغازقرن شانزدهم تا ۱۷۳۷، بیش از دوقرن.

۳) برای فهم طبیعت مرکّب مفهومِ حکمت، مقالهٔ فوق‌الذکر استاد حسین نصر ص ۹۰۷ را نگاه کنید.

۴) مقدمهٔ **کتاب المشاعر** او (پاریس ـ تهران، ۱۹۶۵) را بنگرید.

۵) منظور از مقالهٔ حاضر اصولاً روشن کردن ارزش جهانیِ این نوع فلسفه در قلمرو مابعدالطبیعه است. بنابراین نویسنده علاقه‌ای ندارد که آن را «محلّی» سازد و به عنوان یک پدیدهٔ اختصاصی شیعی جلوه دهد. (طبیعت شیعی حکمت بطور کامل توسط هانری کربن روشن شده است.) اما این جمله را نبایستی بدین معنی گرفت که ما اهمیت جنبهٔ شیعی موضوع را ناچیز می‌شمریم. برعکس، ما کاملاً از این حقیقت آگاهیم که تعالیم خصوصی امامان سهم و تأثیر بزرگی در پیدایش و تشکّل **حکمت** ایفا کرده است. لیکن این جنبهٔ موضوع ربطی به غرض مستقیم ما ندارد.

۶) یا ابوالحسن بهمنیار، که در اصل زرتشتی بود و بعد به اسلام تغییر مذهب داد و یکی از زبده‌ترین شاگردان مستقیم ابن‌سینا بود. وی اثر مهمی در فلسفه به نام **کتاب التحصیل** به جای گذاشت.

۷) ابوالعباس لوکری شاگرد بهمنیار و مؤلف کتابی بود به نام **بیان الحق بضمان الصدق**، بیان و عرضه داشتی منظّم از فلسفهٔ مشائی، مبتنی بر افکار ابن‌سینا و فارابی و مرکّب از منطق و طبیعیات و مابعدالطبیعه. صرف‌نظر از این حقیقت که آن کتاب یکی از نخستین تنظیمات فلسفهٔ مدرسی اسلامی است، دارای اهمیت تاریخی خاصّی است. زیرا گفته شده است که فعالیت عقلی لوکری علت مستقیم گسترش وسیع رشته‌های فلسفی در خراسان بوده است. (رجوع شود به علی بن زید بیهقی **تتمة صوان الحکمة** چاپ شفیع، لاهور **۱۹۳۵** ص ۱۲۰).

۸) مصاحب و دوست نصیرالدین طوسی، وی مصنّف دو اثر فوق‌العاده مهم شناخته شده است: (۱) **شمسیه** (دقیقتر، **کتاب الشمسیة فی القواعد المنطقیه**)، یک نظام کامل منطق ارسطوئی، و (۲) **کتاب حکمة العین**، یک بیان و عرضهٔ منظّم فلسفهٔ مشائی.

۹) شاگرد نصیرالدین طوسی، که ستاره شناس و فیلسوف مشهوری بود. در

قلمرو فلسفهٔ مشائی، وی اثر قابل توجهی به‌زبان‌فارسی با عنوان **درة التاج لغرّة الدّباج فی الحکمة** بجای‌گذاشت. اهمیت مخصوص وی از این حقیقت نیز ناشی می‌شود که او شاگرد صدرالدین قونوی (متوفی ۱۲۷۳) بود که خودوی برجسته‌ترین شاگرد ابن‌عربی بود و به‌تنظیم مدرسی تعلیمات عرفانی استاد خود بسیار کمک کرد. وی در عین حال یکی از مشهورترین شارحان و مفسّران فلسفهٔ اشراقی سهروردی بود، که به‌قول استاد نصر به‌عنوان حلقهٔ اصلی پیوند میان این دو استاد بزرگ عرفان، ابن‌عربی و سهروردی، به‌کار بوده است.

۱۰) ما می‌توانیم فخرالدین رازی (متوفی ۱۲۰۹) را به‌عنوان یک منتقد ناموافق فلسفهٔ ابن‌سینا بیفزائیم. اما دلائل وی علیه ابن‌سینا از نظرگاه ما چندان مهم نیست، زیرا اغلب آنها ناشی از بدفهمی‌ها و داوری‌های شتابزده از طرف رازی است.

۱۱) این کتاب کوچک بعدها یکی از متون اساسی فلسفه و خداشناسی فلسفی شد که به‌نحو بسیار گسترده مورد مطالعه بود، وفضلای مختلفی دربارهٔ آن شروح وتفاسیری تصنیف کردند. یکی‌ازآنها توسط عبدالرزاق لاهیجی (متوفی ۱۶۶۲)، شاگرد وداماد ملاصدرا، باعنوان **شوارق‌الالهام** شرحی‌مهم‌دربارهٔ قسمت مابعدالطبیعهٔ **تجرید**است. این کتاب یک‌اثر استادانه در قلمرو **حکمت** است، و مخصوصاً برای قصد وغرض‌ما اهمیت‌دارد زیرا یکی‌ازمستقیم‌ترین منابع سبزواری برای‌بیان وعرضهٔ مسائل‌مابعدالطبیعی خویش است.

۱۲) **مطارحات**، بخش ۱۱۱، **آثار مابعدالطبیعی و عرفانی**، انتشار هانری کربن ج۱ (استانبول ـ لایپزیک ۱۹۴۵) صفحهٔ ۳۶۱.

۱۳) همان مأخذ:

... ظناًمنهم أن‌الانسان یصیر من اهل‌الحکمة بمجرد قراءة‌کتاب دون ان‌یسالک سبیل‌القدس و یشاهد الأنوار الروحانیة.

کما أن السالک، اذا لم یکن له قوة بحثیّة ، هوناقص، فکذا الباحث، اذا لم یکن معه مشاهدة آیات من الملکوت، یکون ناقصاً غیر معتبر ولا مستنطق من القدس .

۱٤) یک مقدمهٔ بسیارخوب برای تحقیق و مطالعهٔ نظریهٔ سهروردی، مقالات استاد حسین‌نصر است : **سه حکیم مسلمان** (چاپ دانشگاه هاروارد ۱۹٦٤) صفحات ۵۲ - ۵۸ ؛و «**شهاب‌الدین سهروردی مقتول**» در **تاریخ فلسفهٔ اسلامی** چاپ شریف ج ۱ (ویسبادن ، ۱۹٦۳) صفحات ۳۷۲ - ۳۹۸ .

۱۵) بنگرید به **حکمت الاشراق** انتشار هانری کربن ، **آثار مابعدالطبیعی و عرفانی** ج۲ (پاریس - تهران ۱۹۵۲) صفحات ۱۰ و ۱۱.

۱٦) برای تحلیلی از نظریهٔ جهانی مابعدالطبیعی ابن‌عربی ، به‌کتاب من: **تحقیق تطبیقی درباب مفاهیم مفتاحی فلسفی در تصوف و تائوئیسم**، ۲جلد (توکیو ۱۹٦٦ - ۱۹٦۷) که همهٔ جلد اول آن به‌ابن‌عربی اختصاص دارد ، بنگرید .

۱۷) دربارهٔ این جنبهٔ ابن‌عربی ، بهترین بیان درکتاب **سه حکیم مسلمان** ، استاد حسین نصر ، صفحات ۸۳ - ۱۲۱ یافت می‌شود .

۱۸) درشرح معروف خود دربارهٔ **فصوص‌الحکم** ابن‌عربی (قاهره، ۱۳۲۱ه) صفحهٔ ۳ : حقیقة‌الحق المسماة بالذات الأحدیة لیست غیرالوجود البحت من حیث هو وجود، لابشرط اللاتعیّن ولابشرط التعیّن . فهو من‌حیث هومقدّس عن‌النعوت والأسماء لانعت‌له ولارسم ولااسم ولااعتبار للکثرة فیه بوجه من‌الوجوه .

عبدالرزاق القاشانی یاکاشانی (متوفی ۱۳۳۵) یکی از برجسته‌ترین چهره‌ها در مدرسهٔ ابن‌عربی است .

۱۹) یادداشت شمارهٔ ۹ بالا را نگاه کنید .

۲۰) نگاه کنید به مقدمهٔ **کتاب المشاعر** صدرا ، هانری کربن ، صفحات ٤ - ۵، ۷ .

۲۱) ویلیام بارت، **انسان غیر عقلانی، تحقیقی در فلسفهٔ وجودی** (نیویورک ۱۹۶۲) صفحهٔ ۱۰۶.

۲۲) ژاك ماریتن، **وجود و موجود** (نیویورك ۱۹۶۶) صفحهٔ ۲۵.

۲۳) این مفاهیم و اندیشه‌ها از آثار هایدگر گرفته شده است.

۲۴) و. بارت، کتاب مذکور صفحهٔ ۲۰۶.

فصل (۲)

مفهوم و حقیقت وجود

وصف ویژهٔ حکمت مدرسی بطور کلی این است که متفکرانی که به‌این حوزه متعلق‌اند بین دو مرتبهٔ مرجع را تشخیص و فرق می‌نهند ، (۱) مرتبهٔ مفهوم و (۲) مرتبهٔ واقعیت خارجی ، و همواره آگاهانه می‌کوشند که دیدگاه این تمایز اساسی را هرگز از دست ندهند و هیچگاه یکی‌را با دیگری خلط و اشتباه نکنند . خلط و اشتباه میان این دو مرتبهٔ مرجع ، هنگامی که عمداً و آگاهانه صورت گیرد به‌مغلطه و سفسطه منجر می‌شود ؛ و وقتی ناآگاهانه و غیرعمدی باشد به اشتباهات سهوی یا بدفهمی‌ها می‌کشاند .

نظریهٔ سبزواری دربارهٔ «وجود» شامل یک نظام دقیق واستادانه ساخته شدهٔ معانی و دلالات مبتنی بر اصل تمایز صریح بین مفهوم «وجود» و حقیقت «وجود» است . ساختمان مابعدالطبیعهٔ سبزواری را هرگز نمی‌توان به‌نحو شایسته و درست فهمید مگر آنکه اهمیت این تمایز بین دو مرتبهٔ مرجع را بطور روشن دریابیم .

مرتبهٔ مرجع اول ، یعنی مرجع «مفهوم» را مرتبهٔ «تصوری» نیز می‌توان نامید . اما کلمهٔ «مفهوم» دراین زمینه گمراه کننده است ، زیراکه کلمهٔ اصلی عربی «مفهوم» لفظاً بمعنی «آنچه فهمیده شده» می‌باشد واصلاً به‌یک مرحلهٔ قبلی وماتقدّم نیروی فهم دلالت می‌کند ، هرچند مرحلهٔ تکمیل‌سازی ثانوی مانع آنچه درمرحلهٔ اول فهمیده‌شده نیست . تنها وقتی به مرحلهٔ تکمیل‌سازی برسد « آنچه فهمیده شده » کاملاً درخور است که «مفهوم» نامیده شود .

نخستین رأی در مابعدالطبیعهٔ سبزواری بداهت «وجود» است . برحسب تمایز اساسی که هم‌اکنون یاد شد ، باید چنین فهمیده شود که این رأی با مرتبهٔ مفهوم وتنها با مرتبهٔ مفهوم سروکار دارد . همچنین ذکر این نکته فوق‌العاده مهم است که این رأی به‌ماهیت بدیهی فهم ماتقدّم فعلِ « هست » یا « وجود دارد » دلالت می‌کند . مفهوم « وجود » در این معنی خاص چیزی است که طبیعةً و بطور مقارن عارض اذهان ما می‌شود . آن بدیهی است . ما هرگاه در زندگی عادی قضیه‌ای از نوع « x هست» یا « x وجود دارد» ، « یک میز هست » یا « میز وجود دارد » ، مثلاً ، می‌شنویم ، فوراً می‌فهمیم که منظور چیست . فهم ، یک حدوث و عروض مقارن‌است؛ ما ازآنچه منظور شده بدون هیچ تفکری آگاه می‌شویم ، ومطابق آن قضیه عکس‌العمل نشان می‌دهیم . آنچه بدین طریق بدون وساطت هیچ فراگردِ (۱) استنباط و استنتاجی عارض اذهان ما می‌شود ، دقیقاً مفهوم «وجود» است .

نه تنها خود این مفهوم «وجود» بدیهی‌است ، بلکه این حکم که آن بدیهی است نیز بدیهی است . هیچ مفهومی طبعاً بدیهی‌تر از مفهوم « وجود » نیست . مفهوم‌وجود به‌هیچ چیز دیگر قابل تحویل نیست ، و حال آنکه تمام مفاهیم دیگر در نهایت به‌آن قابل تحویل‌اند ، به‌این معنی که بدون این فهم ماتقدّم و قبلی «وجود» ما نمی‌توانستیم هیچ چیز دیگر را بفهمیم .

بی‌ربط نیست اشاره به‌این‌که این همان مسأله‌ای است که در روزگار خود ما مارتین‌هایدگر (۲) مطرح کرده و استادانه با سعی وکوشش و دقت ساخته و پرداخته است . وی همچنین با این نظراساسی آغاز می‌کند که مفهوم «وجود» بمعنی فهم ماتقدّم و قبلی فعل « بودن » مطلقاً بدیهی است ، یعنی آن اصلی‌ترین و اوّلی‌ترینِ همهٔ مفاهیم برای هرانسانی درزندگی عادی‌است . درنظر هایدگر، همانندسبزواری ، مفهوم«وجود»

---

(۱) Process

(۲) Martin Heidegger

مفهومی بنیادی است که تمام مفاهیم دیگر نهایةً به آن قابل تحویل است و تنها برحسب آن تمام چیزهای دیگر را می‌توان فهمید. اما، هایدگر اظهار می‌کند که بدیهی بودن آن درزندگی عادی به‌این‌معنی نیست که ازلحاظ فلسفی نیز بدیهی و روشن است. «برعکس آن در تاریکی و ابهام باقی می‌ماند، زیرا برای عادی‌ترین و معمولی‌ترین اغراض، ما نیازی نداریم که پرسشهائی پیرامون آن بکنیم. تمام هدف تفکر هایدگر اینست که این معنای هستی را به‌روشنی درآورد»[۱]. خیلی پیش از آنکه هایدگر تصمیم بگیرد که این‌را مسألهٔ بزرگتر خویش قراردهد، ذهن حکما از قرن شانزدهم به‌بعد باآن به‌عنوان یک مطلب اصلی تفکر فلسفی مشغول بود.

شباهت مهم دیگری را میان هایدگر و حکمای حوزهٔ ملاصدرا نبایستی ازنظر دور داشت. این شباهت به‌تمایز دقیق بین دوصورت وصفی هستی، یعنی موجود (آن چیزی که هست) و صورت فعلی هستی، یعنی بودن یا وجود داشتن، مربوط است. بنا بر نظر هایدگر فکر فلسفیِ انسان غربی، در سراسر تمام تاریخش، منحصراً با «موجود» مشغول بوده و «وجود» بنیادی‌تر را به‌فراموشی و نسیان سپرده است[۲]. این طرز تلقی، در نظر وی، جریان پرماجرائی راکه هستی‌شناسی⁽¹⁾ در غرب پیموده معیّن کرده است. ملاصدرا دربارهٔ صورت سنّتی فلسفهٔ مشّائی همان راگفته است که به‌او رسیده بود. همان اشتغال قبلی ذهن با «وجود»، یعنی فعل وجود داشتن، تفکر ملاصدرا و حوزهٔ اورا مشخّص می‌سازد. پروفسور هانری کربن⁽²⁾ وقتی دراین معنی پیرامون «انقلاب» اساسی که ملاصدرا در قلمرو مابعدالطبیعه در اسلام بوجود آورده سخن می‌گوید برحق است[۳].

ما صریحاً به‌این نکتهٔ ویژه توجّه نموده‌ایم، زیرا بسیاری از صاحب‌نظران و محققان برجسته عقیده دارندکه رأی تقدّم و اوّلیّت «وجود»، بمعنی بداهت اوّلی

(۱) Ontology

(۲) Professor Henry Corbin

مفهوم «وجود»، مستقیماً به‌ابن‌سینا برمی‌گردد. خود سبزواری نیز دقیقاً مشمول این نظریه است.

برای استشهاد به‌یک نمونهٔ معاصر، یکی از مراجع برجسته دربارهٔ ابن‌سینا، دکتر ف. رحمان، می‌نویسد[4]:

«ابن‌سینا بحث خودرا دربارهٔ وجود در کتاب **الشفا، الهیّات**، کتاب ۱ فصل ۵ بااین گفتار آغازمی کند که وجود یکی‌از مفاهیم اوّلی یااساسی‌است. درست همانگونه که در قلمرو حکم (تصدیق)، ما از مقدّمات اساسی معیّنی که نمی‌تواند از مقدّمات اصلی‌تر و نهائی‌تری استنتاج شده باشد شروع می کنیم، همین‌طور هم، درقلمرو مفاهیم مفاهیمی وجود دارد که به‌عنوان مفاهیم بنیادی بکار می‌روند. اگر هیچ مفاهیم اساسی و تصورات کلی وعام وجود نداشته‌باشد امر تابی‌نهایت ادامه‌می‌یابد. بنابراین تصورات وجود و وحدت (واحد)، مبادی و خاستگاههائی هستند که بقیهٔ مفاهیم ماکه دربارهٔ واقعیت بکار می‌روند برآنها مبتنی‌اند».

به‌استناد این قول، هیچ چیز نمی‌تواند إعلامی صریحتر از این رأی باشد که فهم «وجود» اوّلی و بدیهی است. این عبارت را می‌توان به‌عنوان دلالت روشنی براین مطلب درنظرگرفت که ابن‌سینا دقیقاً همان فکر را دربارهٔ تقدّم و اوّلیّت «وجود» تأیید و حمایت می کند که ملاصدرا و سبزواری؛ یعنی آن «وجود» ـ بمعنی هستی‌واقعی یا «بودن» فعلی ـ چیزی است که مستقیماً باآن آشنائی داریم، چیزی که طبیعةً بدون وساطت هیچ فراگرد استنباط واستنتاجی عارض ذهن‌انسان می‌شود و تمام مفاهیم دیگر نهایةً به‌آن قابل تحویل است. اما آیا ابن‌سینا واقعاً به‌این نظریه معتقد است؟

مطالعهٔ متن اصلی که گفتار فوق‌الذکر برآن مبتنی است آشکار می‌سازد که لفظ مفتاحی که عملاً بکار رفته «موجود» می‌باشد نه «وجود»[5]. برخلاف اینکه برای بعضی این نکته کم اهمیّت به‌نظر آمده است، انتخاب الفاظ قاطعیّت دارد.

اینکه آن نکته دارای اهمیت قطعی است برای همهٔ کسانی که تمایز اساسی را

که هایدگر می‌کوشد بین وجود و موجود بنهد دریافته‌اند روشن خواهد بود. برای فلاسفهٔ حوزهٔ ملاصدرا نیز این مطلب اهمیّت قاطع دارد. در نظر آنان، «موجود» از لحاظ تحلیل همان «ماهیّتی است که بالفعل وجود دارد» یا «ماهیّت درحال تحقّق» است؛ و این غیر از فعل وجود داشتن است که بدان وسیله یک «ماهیّت» متحقّق می‌شود.

آنچه ابن‌سینا واقعاً می‌کوشید در عبارتی که ف. رحمان بدان اشاره کرده اظهار نماید اوّلیّت و بداهت مفهوم «وجود» است، یعنی، مفهوم یک شیء موجود، چیزی که وجود دارد. گفتار وی را نمی‌توان مستقیماً بدین معنی گرفت که «وجود» اوّلی و بدیهی است. علیه این تفسیر کسی ممکن است بگوید که این ادّعا که «موجود» مستقیماً و بی‌واسطه بدیهی است طبیعةً مستلزم قول به بداهت «وجود» نیز هست. این سخن یقیناً درست است. اما از نظرگاه یک اگزیستانسیالیست این دو مسأله کاملاً متفاوت است یا لااقل نکتهٔ تأکید مختلف است. از این جهت ما باید قبول کنیم که ابن‌سینا در محدودهٔ مابعدالطبیعهٔ ارسطوئی باقی می‌ماند که، چنانکه هایدگر اشاره کرده است، اولاً و مستقیماً با «موجود» سروکار دارد و با «وجود» فقط به‌طریق ثانوی وغیرمستقیم مربوط است.

همین گریز و انتقال از «موجود» به «وجود» در تفسیر وضع سینوی در این مسأله در خود سبزواری قابل ملاحظه است. همین انتقال و جابجا شدگی، خصوصیت تمایل «وجودی» حوزهٔ ملاصدرا است. این امر اهمیت اصلی را که آنان به «وجود» بمعنی وجود بالفعل دادند آشکار می‌کند. این انتقال و جابجا شدگی برای فهم درست فکر سبزواری فوق‌العاده مهم و جالب‌توجه است. اما این امر کاملاً غیر از این مسأله است که آیا تفسیر سبزواری از خود وضع سینوی واقعاً درست است یا نه.

عبارت مورد بحث در سرآغاز نخستین فصل شرح منظومهٔ سبزواری، که با طبیعتِ مطلقا بدیهی ِ مفهوم اوّلی وماتقدّم «وجود» سروکار دارد، یافت می‌شود. درآنجا

وی عبارت کوتاهی را ازکتاب النجاة ابن‌سینا احتمالاً از حافظهٔ خود نقل می‌کند. آن عبارت چنین است:

«قال الشیخ الرئیس فی النجاة إنّ الوجود لایمکن أن یشرح بغیر الاسم، لأنّه مبدأ أوّل لکل شرح. فلا شرح له. بل صورته تقوم فی النفس بلا توسّط شیء».

«رئیس فلاسفهٔ مشّائی درکتاب النجاة خود اظهار می‌کند: وجود ممکن نیست جز از لحاظ لفظ توضیح و تبیین شود، زیرا خود آن مبدأ اول برای هر شرح و توضیحی است. بنابرین هیچ شرح وتوضیحی (بوسیلهٔ چیزی دیگر) برای آن نیست. بلکه صورت ذاتی آن (یعنی مفهومش) در نفس (ذهن) بدون وساطت چیزی دیگر یافت می‌شود».

امّا متن اصلی نجاة نه از «وجود» بلکه از «موجود» سخن می‌گوید وچنین است[۶]:

«نقول إن الموجود لایمکن أن یشرح بغیر الاسم، لأنه مبدأ أوّل لکل شرح. فلا شرح له. بل صورته تقوم فی النفس بلاتوسط شیء».

چنانکه می‌توانیم ببینیم، نقل سبزواری گفتار اصلی ابن‌سینا را بادقّت، جز یک کلمه که در آغاز عبارت قرار دارد، بازگو می‌کند. درمتن سینوی ما لفظ «موجود» را بجای «وجود» می‌یابیم. این که ابن‌سینا در اینجا کلمهٔ «موجود» را آگاهانه و عمداً بکار می‌برد از قرینه و زمینهٔ آن عبارت روشن است. قصد و نیّت او اصلاً سخن گفتن پیرامون وجود یا فعل وجود داشتن نیست. وی دراینجا از «موجودات» یعنی «اشیائی که وجود دارند»، از لحاظ تقسیم آنها به «جواهر» و «اعراض»، بحث می‌کند.

هرچه ممکن است باشد، خودرأی سبزواری، به‌رغم این جابجا شدگی میان «وجود» و «موجود» صریح و روشن است. «وجود» بنا برنظر سبزواری، درمرتبهٔ مفهوم بدیهی است، یعنی اوّلی و ماتقدّم است. طبیعت و ماهیّت اوّلی و ماتقدّم «وجود» است که منظور ما از سخن گفتن دربارهٔ اوّلیّت و تقدّم «وجود» در این زمینه است[۷].

ازآنجاکه «وجود» بدیهی و اوّلی است باید برای همهٔ آدمیان قابل فهم باشد. هر کسی می‌داند کلمهٔ «هست» یعنی چه؛ چنین فرض شده است که هر کسی لااقل حداقلی از شهود مابعدالطبیعی دارد. اما این بدان معنی نیست که «وجودِ» همهٔ اشیاء واقعی بطور مساوی برای همهٔ آدمیان قابل دستیابی است. هستیِ فهمیده شده یا ادراك شده با «وجود» یکی نیست، و نه قبلی شرط بعدی است. بلکه، بعدی است که شرط هر ادراك و هرآگاهی را فراهم می‌کند. «وجود»، هرچند فقط توسط ادراك و آگاهی شناخته می‌شود، چیزی است ورای آگاهی. این ارتباط ویژه میان ادراك و «وجود» را ابوالبرکات بغدادی بطریقی جالب توجه در عبارتی از **الهیّات کتاب المعتبر**^ خود به‌شرح ذیل توضیح و تبیین کرده است:

«وقتی آدمی چیزی را بوسیلهٔ یکی از حواس خود، مانند باصره، سامعه، شامّه، ذائقه و لامسه، ادراك می‌کند و از چیزی علاوه بر عمل ادراك آن چیز آگاه می‌شود، دربارهٔ آن چیز می‌گوید «موجود» است. آنچه منظور وی از «موجود» بودنِ آن است، غیر از مُدرَك بودن بالفعل آن است. بهتر بگوئیم، مقصود وی اینست که شیء در چنان حالتی‌است که می‌تواند هم قبل وهم بعداز این‌عمل ویژهٔ ادراك مُدرَك باشد، یعنی حتی پیش و پس از ادراك دیگر مُدرِکان. این همه مربوط است به‌این که شیء فی‌نفسه درچنان حالتی است که می‌تواند بوسیلهٔ هرمُدرِکی ادراك شود. و شیء پیش وهمزمان و پس‌ازآنکه توسط یک ادراك‌کنندهٔ خاص ادراك شود همیشه در همان حالت بوده و هست و خواهد بود.

واین حالت خاص (که قبل، با و بعداز ادراك پاینده است) «وجود» نامیده شده است ـ توسط کسانی که این نامگذاری را ترجیح می‌دهند. و به‌سبب این حالت است که یک شیء «موجود» نامیده شده، که منظور ازآن اینست که شیء در چنان حالتی است که می‌تواند مُدرَك باشد.

«سپس، ذهن با تفکر بیشتر تصدیق می‌کند که ادراك یا آگاهی به‌هیچ وجه

بالضروره مندرج و منطوی در «وجود» نیست ، و آن (یعنی ادراك بالفعل) صرفاً چیزی است که برای یک موجود در وجود بالفعل رخ می‌نماید ، یعنی چیزی که برای آن بواسطهٔ مُدرَك بودن توسط ادراك کننده اتّفاق می‌افتد . بدین‌سان مُدرَك بودن (بالفعل) چیزی نیست که متعلّق به شیء فی نفسه باشد . صفت واقعی که به شیء فی ذاته و بذاته متعلق است صرفاً آنست که در چنین حالتی است که می‌تواند ادراك شود .

«به علاوه ، آسان است ملاحظه این که اشیائی هستند که بعضی از آدمیان ادراك می‌کنند لیکن بعضی دیگر نمی‌توانند ادراك کنند . در چنین موردی ، این امر که اشیاء چنانند که کسی نتواند آنها را ادراك کند ، مانع « موجود » بودن آنها نیست . بلکه باید بگوئیم که آنها «موجود» هستند صرف نظر از این که ادراك شوند یا نشوند . زیرا کاملاً ممکن است که در میان «موجودات» برخی قابل ادراك توسط کسی یا بعضی از مردم نباشند . این مطلب درست است زیرا ادراك (یعنی مُدرَك بودن) شرط اساسی و ذاتی «وجود» نیست . بلکه «وجود» است که شرط اساسی و ذاتی هر ادراکی است ، هرچند یقیناً انسان از «وجودِ» یک «موجود» تنها از این طریق که آن‌را ادراك می‌کند آگاه می‌شود .

«بدین سان درست نیست که «موجود» به‌عنوان «چیزی مُدرَك» (یعنی متعلّقِ بالفعل ادراك) تعریف شود ؛ و نه حتّی به عنوان « چیزی که می‌تواند ادراك شود» (یعنی متعلقِ ممکن ادراك) ، هرچند درست است که آگاهی به‌آن فقط از طریق ادراك تحقّق و فعلیّت می‌یابد .

«بلکه ، «وجود» و «موجود» متعلق به مقولهٔ الفاظ است که معانی آنها اصولاً و مستقیماً به محض آنکه انسان ، چنانکه هم‌اکنون گفتیم ، اشیاء را ادراك کرد و از آنها آگاه شد فهمیده می‌شود . بدین سان آن (یعنی «وجود») نیازی به‌تعریف ندارد که آنچه راکه از این لفظ منظور شده تبیین کند ، مگر از طریق توضیح لغوی و ترجمه از زبانی به زبان دیگر[۹]» .

سؤال مهمی که اکنون طرح می‌شود این‌است : آن «حالت» خاصّی که در بنیاد هرعمل ادراك وآگاهی‌هست چیست ؟ این سؤال مارا به‌مرتبهٔ «حقیقت»[1](واقعیت) «وجود» چنانکه از « مفهوم » « وجود » مشخّص می‌شود رهنمون می‌گردد . لیکن پیش از این‌که این سؤال مطرح شود ما خودرا دروضع و موقع گیج کننده وپیچیده‌ای گرفتار می‌یابیم . همین‌که مفهوم «وجود» بدیهی و ماتقدّم است دلالت دارد براین‌که این مفهوم به‌تعریف و توضیح در نمی‌آید . زیرا « وجود » ، به‌عنوان یک مفهوم ، چیزی را بی‌درنگ بدیهی‌تر از خود نمی‌یابد ، و حال آنکه ، به‌عنوان یک واقعیت ، ماورای هرتحلیل نظری و تصوری‌است . تحلیل نظری آنجاکه هیچ «ماهیتی»[2] وجود ندارد چیزی ندارد که برآن تکیه کند[1]. «وجود» دقیقاً چیزی است که نه «ماهیت» دارد و نه « ماهیت » است . زیرا تعریفاً چیزی است « غیر » از « ماهیت » و مقابل «ماهیت» .

خوبست دراین‌موقع آنچه‌راکه دربارهٔ رأی هایدگر ملاحظه کردیم که « وجود » علی‌رغم‌بداهتش درمرتبهٔ فهم‌ماتقدّم درتاریکی‌و ابهام باقی می‌ماند زیرا ازتمام کوششهای تصورسازی و مفهوم‌پردازی می‌گریزد به‌یاد آوریم . آنچه راکه هایدگر می‌کوشد بگوید اگر به‌اصطلاحات حکمت (فلسفهٔ حِکَمی) برگردانیم معقولتر به‌نظر خواهد رسید : مفهوم «وجود» بدیهی‌است و بی‌واسطه داده شده ، و حال‌آنکه هنگام‌تحقیق این‌که مطابق و ما بازاء آن در عالم خارجی ِ واقعیت چیست ، ما با این امر مواجه هستیم که هیچ چیز مبهم‌تر از «وجود» نیست . لفظ «وجود» معنائی داردکه هر یک از ما ازآن آگاه است . ازآنجاکه «وجود» معنای آشکار و واضحی دارد ، باید راجع به‌چیزی خارجی باشد . اما ، اینکه آن چیز چه نوع واقعیتی است ، و به چه حالت واقعی امور دلالت می‌کند ، توضیحش بی‌نهایت دشوار‌است . توضیح و تبیین این‌معنی

---

(۱) Reality

(۲) Quiddity

به‌اندازهٔ توضیح این که خدا چیست دشوار است . انسانی که به‌خدا معتقد است ممکن است بی‌واسطه از او آگاه باشد ؛ وی حضور او را با تمام شخصیّت خویش احساس می کند . مع هذا اگر از وی خواسته شود که توضیح دهد که خدا واقعاً چیست گیج و پریشان خواهد شد . ما در اینجا به‌نحو تمثیلی سخن نمی گوئیم ، زیرا چنانکه در گفتار پیشین ، در نظریهٔ حکما ، دیدیم ، «مطلق» غیراز «وجود» در منتهای خلوص و پاکیش نیست . ازلحاظ مابعدالطبیعه ، این وضع را می‌توان بااین گفتار توصیف کرد که ساختمان حقیقتِ « وجود » یک معمّاست ، هرچند مفهوم « وجود » بدیهی است . اینست منظور سبزواری وقتی می گوید :

مفهوم آن یکی از شناخته‌ترین چیزهاست
اما حقیقتش در نهایت خفا و پنهانی است

در اینجا طبیعت متناقض شگفت‌آور «وجود» فاش می گردد . کوشش عقلانی برای حلّ این معمّای لاینحل «وجود» به‌صورت مابعدالطبیعهٔ سبزواری ظاهرمی‌شود .

(یادداشتهای فصل ۲)

۱) ویلیام بارت ، در کتاب مذکور ، صفحهٔ ۲۱۳ .

۲) این یقیناً یک «ساده‌بینی افراطی» است ، زیرا استثناهای قابل‌توجّهی مانند توماس آکوئینی و دیگران وجود داشته‌اند . اما این بیان جالب توجه ، که دلالت بر شیفتگی و مجذوبیت پرشور هایدگر نسبت به مفهوم «وجود» دارد ، دربارهٔ ملاصدرا و سبزواری نیز صادق‌است . به‌علاوه جای انکارنیست که اشغال ذهن بطورانحصاری با «وجود» به عنوان میراثی از مابعدالطبیعهٔ ارسطو ، بر تاریخ عقلی انسان غربی مسلّط و مستولی بوده است .

۳) در مقدمهٔ خود به **کتاب المشاعر** ، صفحهٔ ٦۲. سخن او اینست : «ملاصدرا انقلابی را تحقّق می‌بخشد که مابعدالطبیعهٔ أصالت ماهیت را از اعتبار می‌اندازد . این مابعدالطبیعه از قرنها پیش از فارابی تا ابن‌سینا و سهروردی مورد قبول بوده است .

بااینکه نشانه‌هائی از این انقلاب را می‌توان پیش از ملاصدرا یافت ، اما کار ملاصدرا از امتیاز خاصی برخوردار است زیرا که بر تمام ساختمان نظریهٔ وی حکمفرماست» .

۴) **ماهیت و وجود در مطالعات مربوط به ابن‌سینا ، قرون وسطی و رنسانس** ج ۴ (لندن ، دانشگاه لندن ، ۱۹۵۸) صفحهٔ ۴ .

۵) متن به‌نحو ذیل خوانده می‌شود ، **الشفا ، الالهیّات** (قاهره ، ۱۹۶۰) ص ۲۹ :

ان الموجود و الشیء و الضروری ، معانیها ترتسم فی النفس ارتساماً اوّلیاً . لیس ذلک الارتسام مما یحتاج الی أن یجلب بأشیاء أعرف منها . فانه کما ان فی باب التصدیق مبادیٔ أوّلیه یقع التصدیق بها لذاتها ، و یکون التصدیق بغیرها بسببها ... کذلک فی التّصوّرات أشیاء هی مبادیء للتصور ، و هی متصورة لذواتها ، و اذا أرید أن یدل علیها ، لم یکن ذلک بالحقیقة تعریفاً لمجهول ، بل تنبیها و اخطاراً بالبال باسم او بعلامة ربما کانت فی نفسها أخفی منه ، لکنها لعلّة ما وحال ما ، تکون أظهر دلالة .

ترجمهٔ لاتینی (ونیس ، ۱۵۰۸) که دکتر رحمان نقل کرده ، کلمهٔ « موجود » را به‌نحو صحیح برگردانده است .

۶) **کتاب النجاة** (قاهره ، ۱۹۳۸) صفحهٔ ۲۰۰ .

۷) این معنی باید از معنای کلمهٔ « اوّلیّت » که با رجوع به‌مسألهٔ رابطهٔ میان «وجود» و «ماهیت» بکار رفته‌است مشخّص‌شود ، مسأله‌ای که بعداً به‌تفصیل مورد بحث خواهد بود .

۸) ابوالبرکات بغدادی ، هبةالله علی بن ملکا ، معاصر غزالی و سهروردی ، که کمی بعداز سال ۱۱۶۵ درگذشته است . او یک یهودی بود که مسلمان شده بود . وی فیلسوفی کاملاً مبتکر بود و جسورانه ادّعا می‌کرد که از مطالعهٔ زیاد خود ازکتابهائی که دیگران نوشته‌اند چندان چیزی نیاموخته است ، بلکه افکار خود را بیشتر بوسیلهٔ

تفکر شخصی خویش دربارهٔ «کتاب هستی» پرورانیده‌است. پروفسور پینه(۱) مطالعات مؤثر و نافذی دربارهٔ این متفکر استثنائی و فوق‌العاده کرده است، که با این عبارت آغاز می‌شود «مطالعات دربارهٔ اوحدالزمان ابوالبرکات بغدادی»، Revue de études شمارهٔ ۳، ۱۹۳۸.

۹) **کتاب المعتبر** ۳: مابعدالطبیعه (حیدرآباد: ۱۳۵۸ ﻫ) صفحات ۲۰و۲۱:

اذا ادرك الانسان شيئاً من الأشياء بحاسّة من حواسّه، كالبصر و السمع والشمّ و الذوق و اللمس، و عرفه و عرف ادراكه له، قال عن ذلك الشيء إنه موجود، و عنى بكونه موجوداً غير كونه مدركاً، بل كونه بحيث يُدرَك قبل ادراكه له وبعده، وقبل ادراك مدرِك آخر له و بعده، فان الشيء يكون فى نفسه بحيث يُدرَك فيدركه المدرِك. و هو بتلك الحالة قبل ادراكه و معه و بعده. و تلك الحالة هى التى يسمّيها المسمّون وجوداً، و يقال للشيء لأجلها انه موجود، و هوكونه بحيث يدرك. ثمّ إن الذهن يتامّل فيعلم أن الادراك لاتشبّه له فى الوجود، و انما هو شيء يكون للموجود فى وجوده من المدرِك له. و ليس هو امراً للشيء فى نفسه، و انما كونه بحيث يدرَك هو صفته التى له فى‌ذاته و بذاته. ثم نرى أن من‌الاشياء مايدركها مدرك و يعجز عن‌ادراكها مدرك آخر. و لا يكون كونها بحيث لاينالها المدرك الذى عجز عن ادراكها فلم يدركها قادحاً فى وجودها، بل هى موجودة، سواء ادركها او لم يدركها. فيجوز أن يكون من الموجودات ما لا يُدرَك او لا يدركه بعض المدركين. فان الادراك ليس شرطاً فى الوجود، و انما الوجود شرط فى الادراك. الا أن اعتراف العارف بوجود الموجود وعلمه به انما يكون من ادراكه له. فلايصحّ أن يحدّ الموجود بأنه المدرَك ولا بأنه الذى يصحّ أن يدرك، و ان كانت المعرفة به حصلت بالادراك. بل الوجود و الموجود من الكلمات التى تدرك معانيها بأوائل المعارف من جهة الادراك والمعرفة، كما قلنا. فلايحتاج الى حدّ يشرح الاسم، أللهم الا كما تفسّر اللغات و تنقل من واحدة الى اخرى.

---

(۱) Professor Pinés

۱۰) «ماهیّة» باید بمعنی آنچه از لحاظ فنی به‌عنوان «ماهیة بمعنی خاص» (بالمعنی الأخصّ) شناخته شده فهمیده شود ، یعنی آنچه در جواب این سؤال که چیست آن ؟ گفته می‌شود؛ نه بمعنی «ماهیة بمعنی عام» (الأعمّ) یعنی آنچه یک شیء بدان وسیله آن چیز است . فرق و تمایز بین این‌دو بعداز این کاملاً روشن خواهد شد . دراینجا اشاره به‌این نکته کافی است که دراین مقاله ، هرگاه تشخیص و تمیز آنها از یکدیگر ضروری باشد ، کلمهٔ ماهیت بمعنی اول به « quiddity » و بمعنی دوم به «essence» ترجمه خواهد شد[۱] .

(۱) این تشخیص ، در ترجمهٔ فارسی به‌این‌صورت ممکن نیست . درصورت لزوم معنی أخص و أعم آن در پرانتز ذکر خواهد شد و یا الفاظ انگلیسی آن در ذیل صفحه آورده می‌شود. ولی غالباً در ترجمهٔ quiddity «ماهیت» و در ترجمهٔ essence «ذات» می‌آید.

فصل (۳)

مفهوم (یا تصوّر) وجود

در آغاز فصل پیش خاطرنشان کردیم که دو مرحلهٔ قابل تشخیص در معنای «مفهوم»[۱] هست. در مرحلهٔ اول، بنابراین تمایز، «مفهوم» بمعنی فهم قبلی و ماتقدّم معنای یک کلمه است، یعنی مقدّماتی ترین و بی‌واسطه‌ترین آگاهی دربارهٔ آنچه از یک کلمه منظور می‌شود. در مرحلهٔ دوم محتوای این فهم ماتقدّم معنائی که بوسیلهٔ یک کلمه مشخّص شده، بیشتر بصورت یک مفهوم[۲] ساخته و پرداخته می‌گردد.

مثلاً، وقتی ما لفظ «انسان» راکه اداشده می‌شنویم، بی‌درنگ ازچیزی مطابق آن آگاه می‌شویم. ما ازحضور چیزی درشعور و وجدان خویش آگاه می‌شویم. چیزی در اذهان ما ثبت می‌شود. اینست مفهوم «انسان» در نخستین مرحلهٔ ماتقدّم خود. لفظ اداشده وظیفهٔ معمولی خودرا از طریق دادن آگاهی مفید به‌ما دربارهٔ چیزی در دنیای‌خارجی انجام می‌دهد. ما نسبت به‌آن واکنش می‌نمائیم؛ برحسب آن عمل می‌کنیم؛ و بنا بر فهم پیشین خودمان دربارهٔ آن آگاهی بطورگوناگون رفتار می‌کنیم. برای غالب مقاصد و اغراض عادی این نوع فهم بی‌واسطه کاملاً کافی و بسنده است.

اما برای غرض ومقصود تفکرنظری، ما به‌یک صورت استادانه ساخته شدهٔ نیروی فهم نیازمندیم. ما به‌طرح سؤالاتی پیرامون آنچه در مرحلهٔ اول فهمیده شده

(۱) Notion

(۲) Concept

مبادرت می‌کنیم ؛ ما محتوای چنین فهمی را تحلیل می‌کنیم ، و با بدست آوردن مفهومی که کمابیش خوب تعریف شده پایان می‌دهیم. «انسان» که در این مرحلهٔ ساخت و پرداخت ثانوی فهمیده شد به‌عنوان یک «حیوان ناطق» (عاقل) ، مثلاً ، پدیدار می‌گردد.

این سؤال بی‌ربط و خارج از بحث است که آیا فهم نظری «انسان» واقعاً مستلزم چنین صورت تحلیلی است یا هنوز برحسب ظاهر به‌صورت غیرتحلیلیِ اصلیش باقی می‌ماند. محتوای نیروی فهم به‌هر حال تغییر یافته است. در مرحلهٔ نخست ، محتوای فهم را می‌توان گفت که «دادهٔ بی‌واسطهٔ وجدان» بوده است. اما اکنون یک قدم از نوع عینی و درونی حضورِ در شعور و وجدان ، دور شده و یک مفهوم انتزاعی گشته است.

اغلب اتفاق می‌افتد که حکما به‌این تمایز صریحاً قائل نیستند. بلکه غالباً لفظ واحد «مفهوم» را برای این دو مرحله از تصور[1] به‌کار می‌برند. از اینجا خطری درمورد بدفهمیِ آنچه می‌خواهند منتقل سازند هست. در خواندن نوشته‌های آنان باید توجه و دقت کنیم تا محقّق و معلوم سازیم که آیا منظور ایشان از مفهوم «وجود» فهم ماتقدّم و پیشین «وجود» است یا مفهوم[2] «وجود». زیرا این دو دارای ساختمانی کاملاً مختلف با یکدیگرند. روشن شدن تصور و مفهوم «وجود» مخصوصاً اهمیت دارد.

درمورد همهٔ اشیاء غیر از «وجود» ـ عبارت «همهٔ اشیاء غیر از وجود» یعنی «موجودات» به‌استثنای «وجود» ـ ارتباط مستقیمی میان مراتب اول و دوم مفهوم[1] هست. به‌بیان دیگر ، ما می‌توانیم از فهم ماتقدّم یک موجود ـ مثلاً یک انسان ـ آغاز کنیم و تکمیل فهم ماتقدّم را به‌وسیلهٔ تحلیل عقلی ادامه دهیم تا مفهوم[2] آن را به‌دست آوریم. ارتباط میان این دو مرتبه به‌وسیلهٔ آنچه فلاسفهٔ مدرسی «ماهیّت» می‌نامند ، بدان سان که در ذهن تصویر یا منعکس می‌گردد ، انجام می‌پذیرد. این مطلب را ممکن است به‌اختصار ذیلاً توضیح و تبیین کرد.

---

(۱) Notion (۲) Concept

برحسب سیرت و سنّت حکمتی که به‌ابن‌سینا برمی‌گردد[۲] ، سبزواری دو حالت و حیثیت مختلف « وجود » در هرچیز تشخیص می‌دهد : یکی « وجود » عینی خارجی («وجود» درواقعیت عینی وانضمامی) ؛ دیگری حالت وحیثیت «وجود» ذهنی‌وظلّی. عقیدهٔ او این‌است که «ماهیتِ» واحد در هر موردمی‌تواند این دو حالت «وجود» را بپذیرد . مثلاً ، درمورد یک فرد واقعیِ انسان ، زید ، می‌توانیم بگوئیم که «ماهیت» انسان بواسطهٔ حالت خارجیِ «وجود» وجود دارد . وقتی ما زید را در اذهان خود به‌عنوان یک انسان تصویر می‌کنیم همان خود «ماهیت» انسان گفته می‌شود که به‌واسطهٔ حالت ذهنیِ «وجود» وجود دارد .

یک «ماهیت» در حالت ذهنی «وجود» پایه و بنیاد برای تشکّل مفهوم آماده می‌کند. بدون‌این‌مبنا تمام‌فراگرد[۱]تشکّل‌مفهوم محکوم به‌شکست‌است. امابایدبه‌خاطر آوریم که « وجود » دقیقاً چیزی است که نه یک « ماهیت » است و نه ماهیتی دارد. بنابراین، مطلقا غیرممکن است که خود «وجود» به‌وسیلهٔ این دوحالت «وجود» وجود داشته باشد. زیرا آنچه ما «وجود» می‌نامیم چیزی غیراز خود این دو حالتِ « وجود » نیست. بدین‌گونه ، بی‌معنی است که از «وجود» بدین عنوان که «وجود ذهنی» یا «وجود خارجی» دارد سخن گوئیم.

آن چیزکه هیچ « وجود ذهنی » ندارد نمی‌تواند تصور یا ادراك شود . این در حکم آن‌است که بگویند که حقیقت « وجود » همیشه از مفهوم‌سازی مستقیم می‌گریزد. آن‌را نمی‌توان جز به‌عنوان یک «دادهٔ بی‌واسطهٔ وجدان» درک کرد.

هرچند « وجود » بدین طریق به‌سبب ساختمان ویژهٔ خود مطلقا امتناع دارد از این که چنانکه واقعاً هست تصوّر شود ما می‌توانیم مفهومی از « وجود » در یک مرتبهٔ عالیِ انتزاع بسازیم. چنین مفهومی به‌واسطهٔ نوعی فراگردِ صِرف ماشینی قابل وصول است . بدین سان در زندگی معمولی می‌گوئیم « x وجود دارد » ، « y وجود دارد » ،

(۱) Process

« z وجود دارد » و غیره . این جملات را سپس می‌توان به‌صورتهای اسمی ترجمه کرد : «وجود x » ، «وجود y » ، «وجود z » .

این فراگردِ زبانی یک پایهٔ هستی‌شناسی در این امر دارد که حقیقت « وجود » در عالم واقعیت عینی به یک سلسلهٔ نامتناهی از وجودات خاص ، یعنی افعال خاص وجود داشتن ، تنوّع و گوناگونی می‌یابد. هریک از این افعال وجود داشتن، «وجودِ» ماهیتی خاص مانند «وجود» یک انسان یا «وجود» یک میز وغیره است. درنظر جمیع حکما بدون استثنا ، اعم ازکسانی‌که به أصالت ماهیت قائلند و یاکسانی‌که به أصالت «وجود» معتقدند ، «وجود» و «ماهیت» در عالم عین کاملاً با یکدیگر متحد و یگانه شده‌اند و هیچ تمایز واقعی بین آنها نیست. اما در مرتبهٔ تحلیل عقلی ، هر شیء موجود عینی را می‌توان به « وجود » و «ماهیت» تقسیم کرد ، که‌گویی آنها دو شیء مختلفند . این تقسیم ممکن است به‌صورت اشاره به«ماهیت» انسانی‌که واقعاً «وجود دارد» باشد یا بطور مختصرتر به‌صورت «وجود» انسان «ماهوی» .

اینک ، از این وجودات مرکّب معقول ، ما به‌طور ذهنی اجزاء مطابق با « ماهیت » را میان دو پرانتز قرار می‌دهیم . بدین طریق ، ما مفاهیم[1] « وجودات » مخصوص‌را بدست می‌آوریم : «وجودِ» (انسان) ، «وجودِ» (میز) ،وغیره. هر «وجودِ» ، یک فعل خاص وجود داشتن است‌که در خود شامل اشاره‌ای عقلی ، که با علامت اضافه (ِ) نشان داده شده ، به‌چیزی است ، که دراینجا موقّتاً از وجدان و آگاهی‌ما محو شده است . این « وجودات » مخصوص چنانکه در آئینهٔ وجدان و شعور ما منعکس‌اند از لحاظ فنی «بهره‌ها و سهم‌های» (حِصص ، جمع حصّه) «وجود» نامیده شده‌اند[۳] . هرچند خود « وجود » در خلوص و پاکیش نمی‌تواند ، چنانکه در سطور گذشته دیدیم ، مستقیماً در اذهان ما متصوّر شود، «وجودات» مخصوص می‌توانند ذهناً تصوّر شوند ، ولو غیرمستقیم ، زیرا هریک اساساً «ماهیت» خاصّی را در بر دارد.

---

(۱) Notions

از طبیعت حقیقیِ «ماهیت» است که می‌تواند متصوّر ومفهوم شود. بدین‌گونه، هرگاه ماهیتی که بطور عینی فعلیّت یافته در ذهن به‌تصوّر آید، «وجود» خاصّش بدین وسیله بالضروره وناگزیر به‌واسطهٔ تصوّر «ماهیت» متصوَّر می‌شود. عقل می‌تواند بر «وجوداتِ» گوناگونی که بدین سان تصوّر شده عمل کند و آنها را در یک مفهوم کلّیِ انتزاعیِ «وجود» تکمیل‌سازد. مفهوم «وجود» که بدین‌طریق بدست آمد در یک مرتبهٔ بسیار عالی تفکّر انتزاعی است، و به‌عنوان یک مفهوم انتزاعی، در بسیاری جهات درست شبیه تمام دیگر مفاهیم انتزاعی عمل می‌کند. اما درعین‌حال مفهوم وجود خصوصیتهای قابل ملاحظه‌ای دارد که آن‌را از مفاهیم انتزاعی معمولی مشخّص و ممتاز می‌گرداند. این خواصّ تشخیص دهندهٔ مفهوم «وجود» را اکنون باید مورد بحث قرار داد. مفهوم وجود، مانند دیگر مفاهیم انتزاعی، به‌کلیّت موصوف است، یعنی دربارهٔ تعداد بیشماری از اشیاء به‌کار می‌رود. اما برخلاف برخی دیگر از مفاهیم، که حوزه و میدان کاربرد آنها برحسب طبقات اشیاء محدود به «ماهیت» است ـ مفهوم «سگ» مثلاً دربارهٔ شماری نامتناهی از سگها به‌کار می‌رود، اما نه در بارهٔ دیگر انواع حیوان ـ «وجود» دربارهٔ همه چیز و هرچیزی قابل إعمال است. ما می‌گوئیم: «خدا وجود دارد» درست به‌همان‌گونه که می‌گوئیم: «یک میز وجود دارد». در این مرتبه از انتزاع، فعلِ «وجود دارد» به‌معنی واحدی است[4]، اعم از اینکه موضوع قضیه خدا باشد یا یک میز. در این جهت همهٔ اشیاء مساوی‌اند.

یک جنبهٔ مهم دیگر در عمل دلالتیِ «وجود» هست. تمام مفاهیم دیگر، وقتی به‌یک موضوع حمل شوند، آگاهی مثبتی دربارهٔ آن می‌دهند. «وجود»، برعکس، وقتی به‌یک موضوع واقعی إسناد داده شود، چیزی جدید و اضافی[5] در بارهٔ آن نمی‌گوید. در اسلام این رأی به‌فارابی برمی‌گردد که مسأله را با روشنی قابل ملاحظه‌ای به‌شرح ذیل بیان کرده است[6]:

«یکبار از وی (فارابی) پرسیده شد که آیا قضیه‌ای مانند «انسان وجود دارد» محمولی دارد یا نه.

«وی پاسخ داد: این مسأله‌ای است که دربارهٔ آن قدما و متأخّران عقاید گوناگونی اظهار کرده‌اند، بعضی از ایشان معتقدند که آن قضیه محمولی ندارد، و بعضی دیگر بر آنند که آن قضیه محمولی دارد. درنظر من، این هر دو عقیده به‌معنی محدودی درست است. و این جمله بدین سبب است که وقتی از نظرگاه یک متخصص در علم طبیعت، که وظیفه‌اش تحقیق و پژوهش عینی و واقعی اشیاء موجود است، نگریسته شود، این قضیه و قضایای مشابه محمولی ندارند، زیرا «وجود» یک شیء (در این مورد) غیر از خود آن شیء نیست[۷]، و حال آنکه یک محمول (به‌معنی واقعی این لفظ) باید چیزی (یعنی خاصیّتی) را معنی دهد همراهِ[۸] حکم اخیر (یعنی آن خاصیّت) به وجود یا نفی آن از آن شیء (یعنی چیزی که موضوع قضیه به آن دلالت می‌کند). بدین‌گونه از این نظرگاه قضیهٔ مورد بحث را باید به‌عنوان اینکه محمولی ندارد نگریست. اما وقتی یک منطقی همان قضیه را مورد نظر قرار می‌دهد، آن را مرکّب از دو کلمه به‌عنوان دو جزء آن تشخیص می‌دهد. وهمچنین تصدیق خواهد کرد که قضیه قابل صدق و کذب است. بدین‌سان از این نظر، آن قضیه محمولی دارد».

لبّ کلام فارابی را می‌توان ذیلاً خلاصه کرد. «وجود»، در قضیه‌ای مانند «انسان وجود دارد»، از لحاظ گرامر و منطق محمول است. اما درنظر کسانی که با اشیاء واقعی و عینی سروکار دارند، «وجود» یک محمول به‌معنی درست کلمه نیست، زیرا آن چیزی دربارهٔ اشیاء واقعی و عینی جز این نمی‌گوید که آنها فعلیّت یافته‌اند، و حال آنکه یک محمول واقعی فرض شده‌است که (۱) به کیفیت مثبتی اشاره و دلالت می‌کند و (۲) آن (محمول) را دربارهٔ شیئی که به آن اسناد داده شده اثبات یا نفی می‌کند. چنین کار و وظیفه‌ای را «وجود» وقتی به‌عنوان یک محمول گرامری یا محمول منطقی به کار می‌رود انجام نمی‌دهد. آن چیزی جدید برای افزودن به‌محتوای موضوع ندارد. چنانکه

پروفسور ن. رشر[۱] می‌نویسد[۹]: «اصرار فارابی به‌این که إسناد وجود به‌یک شیء چیزی به‌خصوصیت آن نمی‌افزاید، و هیچ آگاهی جدیدی درباره آن نمی‌دهد، به‌نحو مؤثّر براین عقیده کانت تقدّم و سبقت دارد که: «بدیهی است که وجود اصلاً یک محمول واقعی، یعنی مفهوم چیزی که نسبت به‌مفهوم یک شیء اضافی باشد، نیست»[۱۰].

دقیقاً همین مطلب را ابن‌رشد در ردّ رأی ابن‌سینا که «وجود» یک عرض «ماهیّات» است اظهار نمود. هرچند، چنانکه بعداً سعی خواهیم کرد نشان دهیم، این انتقاد مبتنی بر بدفهمی اساسیِ نظر ابن‌سیناست، خود این اظهار که مفهوم «وجود»، مانند مفهوم «واحد»، چیزی واقعی به‌یک «ماهیّت» نمی‌افزاید وقتی ماهیّت درحالت فعلیّت تامّ ملحوظ باشد، کاملاً درست است. در اینجا آنچه‌را ابن‌رشد پیرامون این مطلب می‌گوید می‌آوریم[۱۱]:

«وقتی می‌گوئیم که چیزی «واحد» است، این قول چیزی به‌خود شیء در عالم واقعیتِ خارج از ذهن نمی‌افزاید، برخلاف این مورد که بگوئیم شیء موجودی «سفید» است، زیراکه آنچه ازکلمه «واحد» فهمیده می‌شود چیزی جز یک حالت عدمی محض یعنی عدم تقسیم‌پذیری نیست.

«... هیچ کس شک ندارد که تمام این نوع خواص وصفات، خواص و صفات ذاتی و جوهری نیست، که واقعاً شیء را ازصفات و خواصّی که به‌آن نسبت داده شده واز صفاتی که به‌آن اضافه شده (یعنی چیزی غیر از خود شیء و قابل تشخیص از خود شیء) جدا و متمایز سازد. آنها صرفاً حالات سلبی یانسبی‌اند. همین‌امر درباره «وجود» وقتی در باره چیزی می‌گوئیم که «وجود دارد» صادق است، زیرا دلالت بر خاصیّتی که نسبت به‌خود شیء در عالم واقعیتِ خارج از ذهن اضافی باشد نمی‌کند، درست برخلاف این مورد که بگوئیم چیزی سفید است».

نتیجه و حاصل این دلائل اینست که مفهوم «وجود» مفهومی تهی یا عقیم است.

---

(۱) Professor N. Rescher

آن مفهومی‌است انتزاعی بابسط عامّ وتعمیم کلی، که‌درمورد هرچیزی بکار بردنی‌است، لیکن با احاطه و اشتمالی فوق‌العاده فقیر و تهی‌دست، که درواقع عملاً هیچ چیز دربارهٔ آنچه بدان نسبت داده می‌شود نمی‌گوید. بدین لحاظ، آن درست مقابل چیزی است که ما دربارهٔ «وجود»، در نخستین مرتبهٔ مفهوم آن‌که پیش از این یادشد، می‌دانیم، یعنی از طریقِ ـ با استفاده از اصطلاحات برتراندراسل ـ «شناسائی به‌وسیلهٔ آشنائی» که از «شناسائی به‌وسیلهٔ توصیف» قابل تشخیص است[۱۲]. در اینجا یک خصوصیت و وصف ویژهٔ «وجود» کشف و آشکار می‌شود.

به‌عنوان یک مفهوم انتزاعی، «وجود» نازاترین و تهی‌ترین همهٔ مفاهیم است زیرا حتی‌کمترین مقدار از محتوای جوهری را واجدنیست. اما واقعیت خارجی که به‌آن اشاره و دلالت می‌کند و به‌آن نسبت داده می‌شود غنی‌ترین و کاملترین همهٔ اشیاء است، زیرا آن واقعیتِ تمام واقعیتها است. ملاصدرا این وضع خاص را به‌نحو ذیل شرح می‌دهد[۱۳]:

«مفهوم‌انتزاعی وعقلی«وجود» دارای همان‌طبیعت‌است که تمام‌دیگر اندیشه‌های کلی و تصورات ذهنی از قبیل «شیئیّت»، «ممکنیّت»[۱۴] و مانند آنها[۱۵]. اما مطابق و مابازاء این مفهوم حقایق انضمامی هستند که بنیاد محکمی در واقعیت و تحقّق بالفعل دارند. از این جهت، آن با دیگر مفاهیم مانند «شیئیّت»، «ماهیّت» و غیره فرق دارد».

در نیمهٔ اول این قطعه، ملاصدرا مفهوم «وجود» را درهمان مرتبهٔ «شیئیّت» و «ممکنیّت» و مانند آنها قرار می‌دهد. بدین معنی که مفهوم «وجود» به‌طبقهٔ مفاهیم متعلق‌است که ازلحاظ فنی به‌عنوان «معقولات ثانیه» شناخته شده واز«معقولات‌اولیه» تشخیص داده می‌شود. اکنون به‌توضیح این تمایز می‌پردازیم.

این‌مسأله بارابطهٔ میان دومفهومی که به‌وسیلهٔ عمل‌ذهنیِ حمل به‌صورت موضوع‌ـ محمول ترکیب و متحد شده‌اند سروکار دارد. یا دقیقتر بگوئیم، آن مسأله به‌طبیعت

یک مفهوم در وضع «محمول» مربوط است. گفته شده است که محمول ـ صفت، «عارضِ» موضوع ـ شیء می‌شود، و حال آنکه موضوع ـ شیء به‌عنوان «متّصف» به‌وسیلهٔ محمول ـ صفت وصف شده است.

درمورد «معقول اول»، هم «عروض» وهم «اتّصاف» بطور عینی در عالم خارجی، به‌عنوان یک حادثهٔ واقعی، رخ می‌دهد. در این مورد، صفتی که محمول بدان دلالت می‌کند ـ «سفیدی» مثلاً ـ جوهر مستقلی در عالم خارجی دارد، مستقل از خود شیئی (موضوعی) که «عارض» آن می‌شود. همچنین در جهان خارجی یک شیء عیناً موجود هست که به‌آن صفت «متّصف» است، یعنی، بطور عینی وانضمامی یک «شیء سفید» وجود دارد. مفهوم یک صفت مانند «سفیدی» (بیاض) «معقول اول» نامیده شده‌است. وقتی یک محمول منطقی به‌صورت «سفید» (ابیض) ساخته شد وبه‌یک شیء إسناد و حمل شد ـ مثلاً «جسم سفید است» ـ آن را «محمول پیوسته» (محمول بالضمیمه) می‌نامند. باید توجه نمود که مفهوم «سفیدی» مشتق یا منتزع از شیء سفیدِ موجود عینی است.

برعکس، درمورد «معقول ثانی» هم «عروض» وهم «اتّصاف» فقط در ذهن واقع می‌شود. در اینجا محمول ـ صفت هیچ جوهر مطابقی در عالم خارجی ندارد. و نه شیء واقعاً و بالفعل به‌آن صفتی که در خارج از ذهن وجود دارد متّصف است. به‌عبارت دیگر، همان منبعی که مفهوم صفت از آن انتزاع شده است خودش یک مفهوم است. کلّی بودن (کلیّت) مثال خوبی ازاین نوع مفهوم است. وقتی‌ما می‌گوئیم «انسان یک کلی است» (الانسان کلی)[۱۶]، توجه وآگاهی داریم که دربارهٔ ارتباط میان دو مفهوم سخن می‌گوئیم. بدیهی است که صفت «کلیّت» وجود خارج از ذهن ندارد زیرا هرچیزکه در عالم خارجی موجود است، بدون استثنا، جزئی و فردی است. با همان نشانی همچنین بدیهی است که در عالم خارجی چیزی وجود ندارد که به «کلّی»

متّصف باشد. منبعی که از آن مفهوم «کلّی» انتزاع شده‌است غیراز مفهوم دیگری، یعنی مفهوم «انسان» در این مورد، نیست.

اما نوعی دیگر از «معقولات ثانیه» هست غیر از آن که هم‌اکنون توضیح داده شد. برای تشخیص و تمیز این دو نوع «معقولات ثانیه» ما به‌هریک از آنها نامی می‌دهیم. نوعی که هم‌اکنون شرح دادیم به «معقول ثانی منطقی» موسوم‌است وحال آنکه نوع دومی که اینک می‌خواهیم تبیین کنیم «معقول ثانی فلسفی یا حِکمی» نامیده شده است.

درمورد «معقول ثانی فلسفی»، «عروض» فقط در ذهن رخ می‌دهد، یعنی بطور مفهومی و نظری، لیکن «اتّصاف» حادثه‌ای است در عالم خارج از ذهن. این معنی را ممکن است به‌نحو ذیل توضیح داد. صفتی که محمول در این مورد بدان اشاره و دلالت می‌کند یک صفت قائم به‌خود درواقعیت نیست، بطوری که هیچ «عروض» واقعی خارجیِ آن صفت بر شیء نمی‌تواند وجود داشته باشد. اما منبعی که مفهوم آن صفت از آن انتزاع شده است، موجودِ در اعیان است.

«پدر بودن» یا «ابوّت» معمولاً مثلی است که برای توضیح این نوع مفهوم آورده می‌شود. فرض کنید زید پدر عمرو است. برخلاف صفاتی مانند «سفیدی» وغیره، «ابوّت» یک صفت واقعی نیست. آنچه واقعاً در این مورد موجود است، مطابق این قضیه است: «زید یک پدر است»، شخص زید است نه چیز دیگر. مفهوم «پدر بودنِ» او از رابطه و نسبت خاصّی که زید با شخص دیگر، عمرو، داردگرفته شده است. یعنی، آن مفهوم از حدود شخص انضمامی و عینی زید اقتباس و استخراج شده است. اما همین حقیقت به‌ما می‌گوید که «اتّصاف» یک‌امر خارجی واقعی‌است. در عالم خارج از ذهن چیزی هست عینی و واقعی، یعنی یک انسان واقعی، در مورد کنونی، که ارتباط خاصّ واقعی با یک انسان واقعی دیگر دارد. مفهوم «ابوّت» مفهومی‌است انتزاعی که عقل از وضعیت مشهودی که در آن یک انسانِ واقعاً موجود،

یعنی زید ، یافت می‌شود اقتباس و استخراج کرده است.

«ممکن بودن» و «شیء بودن» چیزی به‌این طبقه از «معقولات ثانیه» تعلق دارد. همچنین است مفهوم «وجود». مفهوم «وجود» یک «معقول ثانی فلسفی» است ، زیرا «وجود» یا «موجود بودن» ، یک صفت واقعی ، مانند «سفیدی» ، نیست . بنابراین «عروض» آن فقط در ذهن ، در مرتبهٔ تحلیل تصوری و تکمیل مفهومی، رخ می‌دهد. اما مفهومی است که از یک شیء واقعی ، یعنی «ماهیت»[۱] موجود واقعی ، اقتباس شده است. به‌عبارت دیگر ، «اتّصاف» در اینجا واقعهٔ خارجی است.

لیکن بنابر نظر کسانی که به‌تقدّم «وجود» در برابر «ماهیت» معتقدند ، یعنی کسانی که واقعیت بنیادی «وجود» و عدم واقعیت «ماهیت» را قبول دارند ـ و ما باید به‌یاد آوریم که سبزواری یکی‌از نمایندگان این حوزه است ـ تحلیل فوق هنوز به‌عمق مطلب نرسیده است. درنظر آنان ، آنچه مطابق بامفهوم «وجود» درعالم خارج‌از ذهن‌است «ماهیّات» موجودنیست. بلکه واقعیت«وجود»است که متعیّن وبصورت«وجودات» خاص ماهیةً محدوداست. این«وجودات» خاص منابعی‌هستند که ازآنها مفهوم‌انتزاعی «وجود» استخراج شده است.

در عالم مفاهیم ، «ماهیت» بر «وجود» تقدّم دارد ، و دومی بر اوّلی «عارض می‌شود». در عالم واقعیت ، برعکس، «وجود» است که بر «ماهیت» تقدّم دارد ، و «ماهیت» است که بر «وجود» «عارض می‌شود» بدین معنی که «ماهیّات» چیزی جز صور گوناگون تعیّن و تحدید حقیقت[۲] (واقعیت) «وجود» نیستند. «ماهیّات» صرفاً انتزاعاتی هستند که ذهن از صور پدیداری مختلف «وجود» گرفته است . اما برای فهم این نکته به‌نحو درستتر و شایسته‌تر ، ما بایستی شرح و تفصیل بیشتری پیرامون تمایز بین «وجود» و «ماهیت» بدهیم. این مطلب کار اصلی سه فصل آینده است.

در صفحات پیشین ما مفهوم «وجود» را در مراحل اول و دوم حضورش در

---

(۱) Quiddity (۲) Reality

اذهانمان مطالعه کردیم. بر سبیل نتیجه اکنون فاصله و تفاوتی را که آن مفهوم را از حقیقتِ (واقعیت) «وجود» جدا می کند ملاحظه می کنیم.

حکما (فیلسوفان حکمت) «وجود» را از دیدگاههای متعدد و از حیث مراتب مختلف می‌نگرند. بنابرنظر آنان، ازجهت آگاهی‌های فلسفی آدمیان، «وجود» ساختمانی مرکّب از طبقات دارد. بدون شرح و تفصیل همین‌قدر ممکن است به‌یاد آوریم که «وجود»، در مرتبهٔ انتزاع تصوری و مفهومی، دورترین مرتبه از حقیقتِ (واقعیتِ) آن است؛ و مع هذا همچنان درحدود «وجود» به‌معنی وسیع و لابشرط این لفظ باقی می‌ماند. در مفهوم انتزاعی «وجود»، که از همهٔ مفاهیم تهی‌تر و فقیرتر است، حتی اثری از آن وفور و پُری که وصف مشخّص حقیقت «وجود» است ودرنخستین مرحلهٔ تصوّر آن قابل ملاحظه است وجود ندارد.

اما، هم فهم مستقیم و بی‌واسطه و هم مفهوم «وجود» ازآنجاکه اصلی‌ترین و بنیادی‌ترینِ همهٔ مفاهیم وتصوراتند «بدیهی» هستند. حکمت (فلسفهٔ حکمی) اصلیّت و اوّلیّت این نوع مفاهیم و تصورات را «بداهت» می‌نامد. نه تنها فهم مستقیم «وجود» که مبتنی است بر «شناسائی بواسطهٔ آشنائی»، «بدیهی» است، بلکه مفهوم انتزاعی آن نیز به‌این معنی «بدیهی» است که اوّلی و مقدّم‌است و نمی‌تواند به‌چیز دیگری مبدّل شود؛ و حال آنکه تمام مفاهیم دیگر سرانجام به‌آن قابل تحویل و تبدیلند.

باید به‌یاد داشت که «بداهتِ» مورد بحث در اینجا امری است تنها در مرتبهٔ «مفهوم» (تصور) که از «حقیقت» (واقعیت) مشخّص و ممیّزاست. «بداهت» صرفاً بدین معنی است که مفهوم (یاتصوّر) «وجود» مطلقاً مفهوم اوّلی و مقدّم است؛ نه‌اینکه خود حقیقت «وجود» بدیهی و تماماً برای ذهن آدمی آشکار باشد. کاملاً برعکس، حقیقت«وجود» برای آگاهی وشعورانسان معمولی آشکار ومکشوف نیست. «وجود» فی‌نفسه تماماً و مطلقاً باز و آشکار است؛ زیرا، چنانکه خواهیم دید، آن چیزی جز همان افشاء و آشکارسازی و «حضور» تمام اشیاء نیست. اما ذهن آدمی بطور عادی

نمی‌تواند از این «حضور» چنانکه واقعاً هست آگاه گردد.

حقیقت «وجود» خودرا برای ذهن آدمی فقط در مرتبهٔ فوق شعور و وجدان آشکار می‌سازد. برای آنکه ذهن آدمی بتواند حتی نخستین روشنی ناپایدار و زودگذر حقیقت «وجود» را دریابد، باید از سطح عادی شعور و وجدان به‌مرتبهٔ فوق وجدان و آگاهی جهش و پرشی قطعی و مصمّم بگیرد. این پرش ذهن در غالب ادیان سنّتی به‌عنوان تجربهٔ «مشاهدهٔ خداوند» یا «وحدت عرفانی» شناخته شده که در آن گفته شده است که شناسنده و فاعل انسانی بطریقی ویژه ومعیّن با شناسنده و فاعل الهی یکی می‌شود. این طریق، بطور خلاصه، همان شهود یا بینش عرفانی است.

دراین‌باره بایدتوجّه کرد که حتی‌ژان‌پل‌سارتر[1]، که آشکارا فیلسوفی ملحداست وکسی است که تجربهٔ «وجود»را همان خاستگاه و بنیاد اصلی و نهائی فلسفه‌پردازی‌خود می‌سازد، این تجربه را در نخستین رُمان فاسفی خویش، **تهوّع**[17]، همچون مکاشفه و الهامی غیر معمولی وصف می‌کند که یکباره درسطح ومرتبهٔ غیر عادی وجدان وآگاهی، به‌عنوان چیزی بکلّی متفاوت با آنچه آدمیان معمولی از «وجود» می‌شناسند، به‌او داده شده‌است. تجربهٔ سارتریِ «تهوّع» بعداًوقتی به‌مسألهٔ حقیقت «وجود» پرداختیم مورد بحث قرار خواهدگرفت.

(یادداشتهای فصل۳)

۱) چنانکه قبلاً خاطرنشان شد، «ماهیت» در اینجا یعنی ماهیت بمعنی أخص، یعنی آن‌چیزکه در پاسخ این سؤال که: چیست آن؟ گفته می‌شود.

۲) در **الاشارات و التنبیهات** خود ج ۱، چاپ سلیمان دنیا (قاهره، معارف، ۱۹۶۰) ص ۲۰۲، ابن‌سینا صریحاً به«دووجود» (وجودان) اشاره می‌کند، یکی «وجود در واقعیت» (وجود فی‌العین)، و دیگری «وجود در اذهان» (وجود فی الاذهان). در همانجا، نصیرالدین طوسی اوّلی را «وجود خارجی» می‌نامد و دومی‌را «وجود ذهنی».

---

(۱) Jean-Paul Sartre

مفهوم «وجود ذهنی» مسائل پیچیده‌ای را در دورهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی طرح کرد.

۳) مفهوم « سهم یا حصّه » ، بطور منظم‌تر در یک متن سپس‌تر مورد بحث خواهد بود.

٤- درواقع ، تمایز مهمی بین اظهارات « خدا وجود دارد » و «یک میز وجود دارد» با توجه به‌معنی «وجود» ، در مرتبهٔ دیگری از تفکر ، قابل ملاحظه است. این بعداً وقتی دربارهٔ شباهت «وجود» بحث می کنیم بررسی خواهد شد.

۵) کلمهٔ «اضافی» در زمینهٔ سخن کنونی باید بطور متفاوت با همین کامه در یک نظریهٔ معروف سینوی دربارهٔ «وجود» که چیزی است «اضافی» نسبت به «ماهیت» ، فهمیده شود. درآنجاابن‌سینا پیرامون چیزی سخن‌می‌گوید که غیراز موضوع بحث اکنون است. اما این دو مسأله در شرح‌وتفسیر نظریهٔ ابن‌سینا غالباً بایکدیگر مشتبه شده‌است. ابن‌رشد نخستین‌کسی بودکه مرتکب این اشتباه شد ، و ابن‌سینا را برآن اساس مورد اعتراض و انتقاد قرارداد . ما این مسألهٔ مهم را به‌تفصیل در یک فصل سپس‌تر مورد بحث قرار خواهیم داد.

٦) **رسالة للمعلّم الثانی فی جواب مسائل سئل عنها** ، منقول درکتاب **الجمع بین افلاطون و ارسطوطالیس** ، چاپ قاهره (السعاده ، ۱۹۰۷) ص ۵۷ ، فصل١٦.
سئل عن هذه القضية ، و هی قولنا « الانسان موجود » ، هل هی ذات محمول ام لا ؟ فقال : هذه مسئلة اختلفت القدماء و المتأخرون فيها. فقال بعضهم إنها غير ذات محمول ، و بعضهم قال إنها ذات محمول . و عندی أن كلا القولين صحيحان بجهة و جهة. و ذلك أن هذه القضية و أمثالها ، اذا نظر فيها الناظر الطبيعی الذی هو نظره فی الأمور ، فانها غير ذات محمول ، لأن وجود شیء ليس هو غير الشیء ، و المحمول ينبغی أن‌يكون معنی‌الحكم (ص : معنی مع الحكم) بوجوده او نفيه عن الشیء فمن هذه‌الجهة ، ليست هی قضية ذات محمول. و أما اذا نظر اليها الناظر المنطقی ، قبلها مركبة من كلمتين هما أجزاؤها ، و أنها قابلة للصدق و الكذب. فهی بهذه الجهة ذات محمول.

۷) جائی که اشیاء ملحوظ از همان آغاز دقیقاً و منحصراً به آن اشیائی محدود است که بالفعل و واقعی‌اند ، نسبت دادن «وجود» به‌یک شیء معنی ندارد ، زیرا این کار صرفاً حشو زائد و تکرار بیهوده است. «وجود» یک شیء در این قلمرو هستی چیزی غیراز شیء واقعی و بالفعل نیست. این اندیشه اساساً ارسطوئی است.

۸) من می‌خوانم : ینبغی ان یکون معنی مع الحکم بوجوده. پروفسور نیکلاس‌رشر (Nicholas Rescher) ، با نقل عبارتی از چاپ Dieterici ، این جمله را چنین ترجمه می‌کند : « و [برای دانشمند] محمول باید آگاهی و اطلاعی در بارهٔ آنچه از بودن مستثنی شده‌است ارائه دهد» : **مطالعات در فلسفهٔ اسلامی** (انتشار دانشگاه پیتسبورگ ۱۹۶۶) . من فکر می کنم که این ترجمه به‌نکته‌ای که فارابی درنظر دارد توجه ندارد.

۹) همان مأخذ.

۱۰) پیش از پروفسور رشر ، وان دن برگ (Van Den Bergh) همین جمله را در رابطه با نظریهٔ ابن‌رشد که ما به‌اختصار بحث خواهیم کرد نقل کرده بود . ابن‌رشد : **تهافة التهافت** ، چاپ سلیمان دنیا (قاهره ، معارف ، ۱۹۶۴) ج ۲ ، ص ۸۰.

۱۱) **تهافة التهافت** ، چاپ مذکور ، صفحات ۳۲۴ - ۳۲۶

إن الوحدة لیست تُفهم فی الموجود معنی زائداً علی ذاته خارج النفس فی الوجود ، مثل مایفهم من قولنا : موجود ابیض ، و انما یفهم منه حالة عدمیة ، وهی عدم‌الانقسام. . . فلایشک أحد أن هذه الفصول (یعنی : الوحدة و واجب الوجود و ممکن الوجود) لیست فصولاً جوهریه أی قاسمةالذات ولا زائدة علی‌الذات. وانما هی أحوال سلبیّة اواضافیّة مثل قولنا فی الشیء إنه موجود فانه لیس یدلّ علی معنی زائد علی جوهره خارج النفس ، کقولنا فی الشیء انه ابیض.

۱۲) دربارهٔ این دو نوع شناسائی نگاه‌کنید به راسل : **مسائل فلسفه** (انتشار دانشگاه اکسفورد ، چاپ اول ، ۱۹۱۲) فصل ۵.

۱۳) **مشاعر** (منقول در سطور بالا) صفحات ۱۱ و ۱۲.

١٤) « ممکن بودن » یا « امکان » در مابعدالطبیعه بمعنی « قادر بودن برای وجود داشتن همچنانکه برای وجود نداشتن » ، و ـ وقتی شیئی که بدان منسوب است اتفاقاً موجود و واقعی باشد ـ «معلول بودن» یا «برای وجود خود علت داشتن» است.

١٥) مانند «واجب بودن» (واجبیّت) و «واحد بودن» (وحدت).

١٦) یا «انسان یک نوع است» (الانسان نوع).

١٧) تهوّع La nausée (پاریس ، چاپ اول ، ١٩٣٨) صفحات ١٦١-١٧١.

فصل (٤)

فرق بین ماهیّت و وجود

فرق بین «ماهیّت»[1] و «وجود» بدون تردید یکی از اساسی‌ترین آراء و عقاید فلسفی در تفکّر اسلامی است. بدون مبالغه و اغراق می‌توان گفت که این فرق و تمایز نخستین گام را در تفکر وجود شناسی - مابعدالطبیعی در میان مسلمین تشکیل می‌دهد؛ و بنیادی را فراهم می‌کند که تمام ساختمان مابعدالطبیعهٔ اسلامی بر آن ساخته شده است.

درواقع، از نخستین دوره‌های تفکراسلامی، تقسیم دو بخشیِ «ماهیت» و «وجود» چنان نقش برجسته و آشکاری ایفا نموده است که حتی بر تشکّل تاریخی فلسفهٔ مدرسی غرب در قرون میانه به‌عنوان یکی‌از عقاید نوعاً اسلامی - یا دقیقتر، سینوی - عمیقاً تأثیر کرده‌است. اکنون درمیان فضلای متخصّص در فلسفهٔ مدرسی متداول ومعمول‌است که بگویند ابن‌سینا و پیروان غربیش «فرق و تمایز واقعی» بین «ماهیت» و «وجود» برقرار کرده‌اند. بدین سان، برای ارائهٔ نمونه‌ای که اتفاقاً انتخاب شده‌است، پروفسور لوئی دو ریمیکر لووینی[2] می‌گوید:

«برعکس (یعنی عکس حالت فلسفی در غرب)، در فلسفهٔ عربی [اسلامی]، که در عین حال بطور مساوی وابسته به‌فلسفهٔ ارسطو و فلسفهٔ نوافلاطونی است، رأی فرق و تمایز واقعی بین ماهیت و وجود صریحاً مورد اعتراف بوده و یک حقیقت بنیادی

---

(۱) Quiddity

(۲) Professor Louis de Raeymaeker of Louvain

به‌نظر آمده است. این فرق و تمایز قبلاً نزد فارابی (متوفی ۹۴۷/۹۵۰) دیده می‌شود. و ابن‌سینا (۹۸۰-۱۰۳۷) آن را یکی از اندیشه‌های اصلی نظام خویش می‌سازد».

مسألهٔ قطعی پیرامون این ادراك غربی دربارهٔ این عقیده و رأی اسلامی مربوط است به‌اینکه قول «فرق و تمایز **واقعی**» چگونه فهمیده شده است. زیرا، با توجه به‌وابستگی آن به‌اینکه چگونه فهمیده شده است، این نظر در معرض هم حقیقت و هم کذب است. این مطلب در فصل ۶ کاملاً توضیح داده خواهد شد. در اینجا به شرح و بیان حقایق اساسی‌تری پیرامون تقسیم دو بخشیِ «ماهیت» و «وجود» اکتفا می‌کنیم.

این نکته که ما دائماً در زندگی خود مواجه با شماری نامتناهی از اشیاء هستیم به‌اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین ساختمان تجربهٔ روزانهٔ ما مربوط است. ما خود را محصور و محاط در آنها می‌یابیم، و نمی‌توانیم از آگاهی دربارهٔ حضور اشیاء گوناگون و متنوع بگریزیم. حضور بالفعل اشیاء همان «وجود» آنهاست. آنها وجود دارند، چنانکه خود ما وجود داریم. ازسوی دیگر، آنها به‌صورت «وجودهای» محض‌وخالص‌نیستند. آنها به‌عنوان اشیاء متنوع وگوناگون «وجود دارند»: انسان، اسب، سنگ، درخت، میز، و غیره. این جنبهٔ اخیرِ «وجود» آنها «ماهیت» نام دارد.

بدین‌گونه در هر چیزی از لحاظ هستی‌شناسی[1] یک اصل دو جنبه‌ای هست. هریک از چیزهائی که ما در جهان باآن روبرو هستیم مرکّب از «ماهیت» و «وجود» است. هرموجودی مرکّب از ماهیت[2] و وجود[3] است.

تمام اشیاء با یکدیگر مختلفند، نه تنها از حیث فردی بلکه همچنین ازحیث نوعی. هیچ چیز در جهان عین بقیهٔ اشیاء نیست. مثلاً سنگ سنگ است؛ آن، یک اسب نیست و نمی‌تواند اسب باشد. و مع هذا، تمام این چیزهای دیگر که بایکدیگر اختلاف دارند همه در یک عنصر: «وجود»، باهم شریکند. همهٔ آنها نسبت به این حقیقت که

(۱) Ontological

(۲) Essentia (Quidditas)

(۳) Esse (actus essendi)

وجود دارند یکی هستند. به این دلیل ما می‌توانیم صادقانه دربارهٔ اشیاء بگوئیم که ما در حضور خود می‌یابیم که : « سنگ وجود دارد » ، « اسب وجود دارد » ، «میز وجود دارد » وغیره ، یعنی یک محمول را بههمهٔ آنها إسناد می‌دهیم ، بهرغم این حقیقت که موضوعهای قضایا قطعاً با یکدیگر مختلفند.

بدین سان ، آنچه در جهان یافت می‌شود ، چنانکه سبزواری می‌گوید[۲] ، «زوج ترکیبی» یا ثنویتی مرکّب از «ماهیت» و «وجود» است ، که بوسیلهٔ اوّلی هرچیزی از چیزهای دیگر جدا و متمایز می‌شود ، و دومی عاملی است که در آن همهٔ چیزها بطور مساوی و بدون‌استثنا شریک و سهیمند. «ماهیت» انسان مسلّماً غیراز «ماهیت» اسب است ، و «ماهیت» اسب غیراز «ماهیت» سنگ است. اما «وجود» آنها ، یعنی فعل « وجود داشتن » که بدان وسیله بالفعل در حضور ما هستند ، در همهٔ آنها یکی است. این حقیقت بنیادی پیرامون دو عامل هستی‌شناسی همان چیزی است که سبزواری بدان اشاره کرده وقتی می‌گوید که «وجود» اصل وحدت است ، وحال آنکه «ماهیت» فقط گرد و خاک کثرت بلند می کند[۳].

این همه ممکن است واضح و مبتذل بهنظر آید . اما ، وقتی از لحاظ مابعدالطبیعه موردتوجه قرارگیرد ، این امر ظاهراً ساده ثابت می‌شود که آنقدرهم ساده وپیش‌پاافتاده که در نظرهٔ اول بهتصور می‌آید نیست. زیرا ، در نظریه‌ای که ملاصدرا و سبزواری بدان معتقدند «ماهیت» و « وجود » در همان سطح و مرتبهٔ هستی‌شناسی قرار ندارد. نظریهٔ آنان مبتنی بر شهود تجربی عمیق و فوق‌العادهٔ « وجود » است که مبدأ بینش صوفی نیزهست. این‌امر تمام تصویررا پیچیده می کند ، چنانکه بهاختصار خواهیم‌دید. دراینجا کافی‌است که بهنحو مقدماتی توجه کنیم که ، در پرتو این تجربهٔ غیرمعمولی ، تمام «ماهیّات» چنین یافت می‌شوند که محروم از ثبات و قوام و قیام بهخودند و در نتیجه چیزی غیر از تعیّن‌ها و تحدیدهای جزئیِ واقعیت وحدانیِ «وجود» نیستند. چنانکه پروفسور نوریس کلارک(۱) می‌گوید : « در هر وجود متناهی ، از لحاظ هستی‌شناسی یک ثنویت درونی

(۱) Professor Norris Clarke

یا کشش میان کمال فعل **وجود** و نفی و سلب جزئی یا تحدید همان **فعل** هست»[۴]. لیکن پیش از آنکه در این جهت جلوتر برویم، ابتدا باید تشکل تاریخی خود این اندیشه را مورد توجه و ملاحظه قرار دهیم.

در تفکر اسلامی نخستین بار فارابی صریحاً و به‌صورت قطعی به‌رأی تمایز بین «ماهیت» و «وجود» معتقد بود واز آن پس این عقیده بر تمام تاریخ فلسفهٔ اسلامی تسلط و استیلا یافت. اما خود این اندیشه را می‌توان تا ارسطو پی‌گیری کرد.

وقتی ارسطو علم مابعدالطبیعه را به‌عنوان علم «موجود» از حیث اینکه «موجود» است برقرار کرد و واقعیت مُثُل افلاطونی را انتقاد نمود. مسألهٔ فرق و تمایز بین «ماهیت» و «وجود» را می‌توان گفت ضمناً مطرح کرده است. به‌علاوه، در قطعه‌ای معروف از آنالوطیقای دوم (فصل ۷) وی صریحاً «ماهیت» را از «وجود» تشخیص و تمیز می‌دهد. پس از آنکه در آغاز همان فصل[۵] نشان داد که «ذات»(۱) بمعنی «چیستی» یعنی «ماهیت» است بحث را چنین ادامه می‌دهد:

«کسی که می‌داند «انسان» ـ یا هرچیز دیگر ـ چیست، باید بالضروره نیز بداند که آن وجود دارد. زیرا درمورد آن چیز که وجود ندارد هیچ کس نمی‌داند (بمعنی واقعی کلمه) چیست. مسلّماً کسی ممکن است بداند که عبارت یا کلمه‌ای مانند «بز کوهی یاگوزن»[۶] به‌چه معنی است، اما هیچ کس نمی‌تواند بداند که واقعاً آن چیست. علاوه براین، اگر کسی بخواهد نشان دهد که یک شیء چیست و اینکه وجود دارد، چگونه می‌تواند با دلیل واحدی چنین کند؟ تعریف، یک شیء را نشان می‌دهد، و برهان چیز دیگری را نشان می‌دهد. اینکه «انسان» چیست و اینکه «انسان» وجود دارد دو مطلب کاملاً مختلفند.

«آنچه ما می‌خواهیم بگوئیم اینست: هرگاه چیزی گفته شود که چنین و چنان است، باید بالضروره بوسیلهٔ برهان اثبات شود، مگر آنکه محمول همان «ذات»

(۱) Essence (Usia)

موضوع باشد. اما «وجودداشتن»، «ذاتِ» هیچ چیز را تشکیل نمی‌دهد، زیرا «وجود» یک جنس نیست. بنابرین اعم از اینکه چیزی وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد باید فقط بوسیلهٔ برهان ثابت شود. و این دقیقاً همان چیزی است که علوم عملاً انجام می‌دهند. مثلاً هندسه‌دان صرفاً فرض می‌کند که «مثلث» چه معنی دارد، اما او باید اثبات کند که مثلث وجود دارد. کسی که تعریفی از «مثلث» ارائه می‌دهد چیزی بیش از اینکه «مثلث» چیست ثابت نمی‌کند. حتی وقتی آدمی به‌واسطهٔ تعریف دانست که مثلث چیست، بازهم در تاریکی است که آیا آن وجود دارد یانه»[۷].

مطلب عمدهٔ این دلیل را می‌توان به‌نحو ذیل دوباره اقامه کرد. غیرممکن است که دربارهٔ چیزی که واقعاً وجود ندارد بدانیم که چیست. حتی اگر کسی چیزی پیرامون چنین شیئی بداند، آنچه می‌داند محدود به‌معنی آن لفظ است. در این معنای اخیر کسی می‌تواند حتی‌دربارهٔ یک‌مخلوق افسانه‌ای بداند که آن‌چیست. اما چنین‌شناختی شناسائی حقیقی نیست. تنها وقتی کسی می‌تواند بگوید که می‌داند که «انسان» بمعنی واقعی کلمه چیست که بداند که «انسان» وجود دارد. حتی اگر به‌کسی تعریف چیزی ارائه شود، وی نمی‌تواند بدان وسیله بداند که آن شیء واقعاً وجود دارد. وجود آن باید بوسیلهٔ برهان اثبات شود. زیرا اینکه چیزی چیست (که بوسیلهٔ تعریف ارائه می‌شود) غیر از اینست که آن وجود دارد.

چنانکه به‌روشنی می‌بینیم، رأی سینوی نیز نشان می‌دهد که یک «ماهیت» درخود شامل «وجود» به‌عنوان یک جزء مقوّم نیست، و به‌عبارت دیگر، یک «ماهیت» مستلزم «وجود» خود نیست. اما، اختلافی مهم این دو متفکر را ازیکدیگر جدامی‌کند. چنانکه نیمهٔ اولِ قطعه‌ای که هم‌اکنون نقل کردیم دلالت دارد، در نظام مابعدالطبیعی ارسطو این فرق و تمایز اثر مهمی ندارد. آنچه ذهن وی را اصلاً و اولاً - یا به‌نحو انحصاری - اشغال کرده «ذواتی»[۱] (یاماهیّاتی) هستند که واقعاًموجودند، یا «موجوداتی»

(۱) Essences

که واقعی‌اند و بخصوص «جواهر» واقعی که ما از آنها می‌توانیم شناختی حقیقی به‌معنائی که قبلاً توضیح و تبیین کردیم داشته باشیم. در این نظام، یک «ذات»[۱] واقعی یا یک «جوهر» واقعی، تا آنجاکه واقعی است، بنفسه مستلزم «وجود» خود است. «وجود» از همان آغاز در مفهوم یک «ذات» واقعی فرض شده‌است زیرا یک «ذات» واقعی کمتر از اینکه وجود دارد معنی نمی‌دهد.

جهانی که ارسطو با آن سروکار دارد جهانی است که بالفعل موجود است، جهان اشیائی که وجوددارند. آن‌جهانی‌نیست که ممکن‌است فکرشود که می‌تواند موجودنباشد. آفرینش جهان به‌معنی تورات و انجیلی یا قرآنی برای ارسطو نمی‌توانست مشکلی باشد، زیرا جهانی که وی تصورمی کند جهانی‌است فاقد امکان موجودنبودن، جهانی که غیرممکن است درگذشته‌ای بی‌آغاز وجود نداشته باشد. در یک چنین نظام مابعدالطبیعی جائی برای مسأله فرق و تمایز و رابطه و نسبت میان «ماهیت» و «وجود» نیست، زیرا «ماهیّاتی» که وجود ندارند از همان آغاز کنار زده شده‌اند. پروفسور اتین ژیلسون[۲] به‌حق این نوع هستی‌شناسی را **یک دو بخشی تامّ و کامل** می‌نامد[۸]، نظامی که در آن ساختمان وجودی اشیاء ـ یابطورخصوصی‌ترودقیقتر «جواهر» ـ درمرتبه‌ای‌از هستی‌شناسی ملاحظه شده که در آن اشیاء قبلاً به‌نحوکامل ساخته شده و شکل گرفته‌اند، نظامی که در آن «جوهر ازلحاظ وجود شناسی به‌عنوان یک شیء یکپارچه بدون شکاف است که در آن ماهیت و وجود و وحدت یکی است»[۹].

اندیشه‌ای که دراینجا بدان اشاره شده، یعنی‌اینکه «جوهر» ازلحاظ وجودشناسی به‌عنوان یک موجود یکپارچه بی‌شکاف به‌تصور آمده که در آن «ماهیت» و «وجود» و «وحدت» (واحد) کاملاً بایکدیگر متحد ویکی شده‌اند توسط خود ارسطو باحداکثر وضوح درقطعه‌ای ازچهارمین کتاب **متافیزیک** او بیان شده‌است. در آنجا وی تعدادی

(۱) Essence

(۲) Professor Etienne Gilson

از معادلات جالب توجه را با درنظرگرفتن «انسان» به‌عنوان نمونه‌ای از «ماهیت»[۱] برقرار می‌کند. معادلاتی که وی برقرار می‌کند اینها هستند: **یک** انسان = انسان، (۲) انسان **موجود** = انسان. (۳) یک انسان **موجود** = یک انسان، (٤) **یک** انسان موجود = انسان موجود. در اینجا «موجود» و «یک» جز به‌عنوان مفاهیم از یکدیگر جدانشدنی‌اند؛ و این دو، همراه با «ماهیت»، یک کلّ کامل را می‌سازند که هیچ‌جا شکاف درونی را نشان نمی‌دهد. درواقع آنچه ارسطو می‌گوید اینست[۱۰]:

«حالا اگر «موجود» و «واحد» یکی و دارای یک طبیعت هستند بدین معنی که ملازم (یعنی مستلزم) یکدیگرند چنانکه «اصل» و «علت» چنین‌اند - نه به‌این معنی که با تعریف یگانه‌ای معیّن و معلوم می‌شوند، هرچند به‌دلیل ما حتی اگر وحدت و همانیِ آنها را به‌معنی اخیر بفهمیم لطمه‌ای نمی‌خورد، بلکه حتی برای غرض ما بهتر خواهد بود که آن‌را بدان نحو بفهمیم - «یک انسان» همان چیز را معنی می‌دهد که «انسان». وحتی اگر ما این بیانها را ترکیب کنیم هیچ چیز تغییر نمی‌کند، زیرا «یک انسان» و «یک انسان موجود» یک چیز را معنی می‌دهند. و بدیهی است که آنها از یکدیگر جدانشدنی هستند هم درمورد بوجود آمدن («انسان») وهم درمورد از میان‌رفتن. همین امر چنانچه ما وضع وحال‌را ازجانب «یک‌بودن» ملاحظه کنیم صادق است؛ افزایشِ «یک» به‌چیز جدیدی دلالت نمی‌کند. زیرا «یک انسان موجود» دقیقاً همان «انسان موجود» است».

نکته‌ای مخصوصاً قابل ملاحظه است. در آغاز این قطعه ارسطو اشاره می‌کند که وقتی دربارهٔ یکی‌گرفتنِ «موجود» و «یک» سخن می‌گوید، دربارهٔ یکی‌گرفتن درسطح و مرتبهٔ مفهومی نیست. در مرتبهٔ مفهومی، آنها بایکدیگر مختلفند. «یک»، از حیث مفهوم، «یک» است، نه چیز دیگر. همچنین، مفهومِ «موجود» «موجود» است، نه چیز دیگر. لیکن این‌دو عین همند بدین معنی که «یک» قابل‌حمل است دربارهٔ هرچه

(۱) Essence

دیگری [موجود] محمول آن‌است ۱۱ . اما نیروی این بیان کم و ضعیف و حتی تقریباً خنثی و بی‌نتیجه است ، به‌سبب جمله‌ای که بلافاصله دنبال آن می‌آید ، اگر آن‌جمله واقعاً ازخودارسطو باشد. به‌هرحال‌ارسطو باوحدت واقعیِ (یعنی نه‌بطورمفهومی وتصوری) «یک» و «موجود» و «ماهیت»(۱) سروکار دارد.

این‌امر برای اغراض‌ما قابل توجه است زیرا دقیقاً اختلاف مفهومی بین«وجود» و «ماهیت»(۱) که بدین سان مورد غفلت ارسطو واقع شده بود ، اشتغال اصلی و عمدهٔ فلاسفهٔ مسلمان‌گردید. رأی مشهور سینوی دربارهٔ « وجود » به‌عنوان یک «عَرَضِ» «ماهیت»(۲) فقط وقتی‌درست فهمیده می‌شود که آن‌را بااین فهم بنیادی مربوط ونزدیک سازیم. اما پیش از آنکه به‌ابن‌سینا برسیم ، باید نظر فارابی را دربارهٔ این مسأله ملاحظه کنیم .

چنانکه قبلاً اشاره کردیم ، فارابی نخستین کسی بود که تقسیم دوبخشیِ «ماهیت» و«وجود»را به‌صورت روشن وقطعی به‌فلسفهٔ اسلامی واردکرد. مهمترین‌نکته دربارهٔ این‌کمک نوین و نوظهور آنست که درتوصیف رابطهٔ میان این‌دو وی کلمات «عارض» یعنی «آنچه ازخارج عارض وحادث می‌شود» ،و «لازم» ، یعنی یک «صفت‌جدانشدنی یا ذاتی» ، یا «ملازم» را بکار برد. کلمهٔ «عارض» بدقت با «عرض» مربوط است ۱۲ که ازهمان ریشه مشتق می‌شود و در مقولات به‌معنی «عرض»(۳) یا خاصیت عرضی یک موضوع (جوهر) است. مسأله‌را ابن‌سینا به‌این‌صورت به‌ارث برد،واین‌مسأله سرچشمهٔ بحث مابعدالطبیعی بزرگتری هم در شرق وهم در غرب گردید.

نکته‌ای که فارابی در این استدلال پرورانده است درکلمهٔ «عارض» قرار دارد که ،چنانکه هم‌اکنون ملاحظه کردیم ، بطور انکارناپذیر مشوّش و مبهم‌است. درصحبت از « وجود » که حادث یا عارض بر « ماهیت » می‌شود ، آیا فارابی به‌حادثه‌ای اشاره

(۱) Essence (۲) Quiddity

(۳) Accident

می‌کند که فقط در ذهن در مرتبهٔ تحلیل مفهومی رخ می‌دهد؟ یا وی دربارهٔ یک حادثهٔ واقعی که در جهان خارج ذهنیِ واقعیت رخ می‌دهد می‌اندیشد؟ خود فارابی پاسخ را صریحاً روشن نساخته است. استنباط ما اینست که وی هر دو را منظور داشته، و کلمهٔ «عارض» نقطهٔ عطف یا نقطهٔ انتقال از قلمرو نخست تفکر به‌قلمرو دوم است. لیکن ابتدا استدلال او را، در آغاز **نگین‌های حکمت (فصوص الحکمِ)** مشهورش بخوانیم[١٣]:

«هریک از اموری که ما پیرامون خود می‌یابیم دارای یک «ماهیت» و «وجود» (هویّت)[١٤] است. و «ماهیت» عین «وجود» نیست؛ ونه «وجود» (بعنوان یک جزء مقوّم) داخل در «ماهیت» است[١٥]. اگر «ماهیت» انسان (مثلاً) عین «وجود»ش بود، هرگاه شما در ذهن خود «ماهیت» انسان را تصور می‌کردید، بدان وسیله «وجود» اورا نیز تصور می‌نمودید. یعنی، هرگاه شما «چیستیِ» انسان را تصور می‌کردید، عملاً «هویّت» انسان را تصور می‌نمودید، یعنی بی‌درنگ «وجود» او را می‌شناختید[١٦]. به‌علاوه، (اگر «ماهیت» چیزی غیراز «وجود» نبود) هرعمل تصورِ یک «ماهیت» بالضروره این تصدیق راکه آن «وجود دارد» حاصل می‌کرد[١٧].

«ونه «وجود» (هویّت) داخل در «ماهیّاتِ» این اشیاء است. وگرنه «وجود» جزء مقوّم ذاتی آنها خواهد بود، و تصور یک «ماهیت» بدون آن کامل نخواهد بود، و رفع آن از «ماهیت» مطلقاً غیرممکن خواهد بود حتی در تخیّل و توهّم، بطوری که «وجود» در مقایسه با «انسان»، مثلاً، درست همان نسبت «جسمیّت» و «حیوانیّت» را خواهد داشت. بدین‌سان، درست همان‌طور که کسانی که انسان را بعنوان انسان می‌فهمند مطلقاً شک ندارند که او یک جسم یا یک حیوان است ـ اگر اصلاً بفهمند که منظور ازیک «جسم» یا یک «حیوان» چیست ـ همینطور هم شک نخواهند داشت که‌او موجوداست. لیکن درواقع قضیه چنین‌نیست. برعکس آنان شک خواهندداشت

(دربارهٔ «وجود» او) تا اینکه وجود او بوسیلهٔ ادراك حسی یا بوسیلهٔ برهان منطقی اثبات شود.

«از اینجا نتیجه می‌گیریم که «وجود» یا «هویّت» عنصر مقوّم هیچ شیء موجودی نیست. بنابرین «وجود» باید عرض لازمی باشد [۱۸] که از خارج عارض (بر «ماهیت») می‌شود. «وجود» از خواصّی (عوارض ذاتی یالواحق) نیست که به «ماهیت»(۱) پس‌از آنکه فعلیّت و تحقّق یافت ملحق شود [۱۹]. تمام خواصّی که عارض یک «ذات»(۲) می‌شود به‌دو طبقه قابل تقسیم است: (۱) خواصّی که عارض یک «ذات» می‌شود ومعلول خودآن ذات ولاحق به‌آن‌است، و (۲) خواصّی که عارض آن می‌شود ومعلول چیزی دیگر غیراز آن «ذات» است.

«وجود» ممکن‌نیست از آن‌خواصّی‌باشد که عارض‌شیئی‌می‌شود که علت «عروض» خود آن شیء است [۲۰]، زیرا غیرممکن‌است که چیزی (یعنی خاصیتی) که عارض وبه‌یک شیء (یعنی «ذات») ملحق می‌شود مع هذا «وجود»ی نداشته باشد، هرگاه آن (یعنی آن خاصیت) دارای چنان طبیعتی است که فقط وقتی آن شیء (یعنی «ذات») موجود است وجود داشته باشد. بدین‌گونه محال و غیر قابل تصور است که به‌یک «ماهیت» (که هنوز غیرموجود است) چیزی ملحق شودکه فقط پس‌از تحقق وحصول «ماهیت» می‌تواند حاصل و متحقق شود.

«ونه روا و قابل تصور است که «تحقق و حصول» پس‌از آنکه «ذات» حاصل و متحقق شد عارض آن شود، یعنی «وجود» (به‌عنوان یک خاصیت) پس از (خود آن) «وجود» عارض «ذات» شود. زیرا دراین‌حال باید بگوئیم که آن قبل از خودش (یعنی پیش از آنکه موجود شود = تقدّم شیء برخود) **بوده** است.

«بدین‌سان غیرممکن است که «وجود» یکی از خواصّی باشد که عارض بر ماهیتی شود که آن خواص از خود آن (ماهیت) است. یک شیء تنها وقتی می‌تواند منبع ومبدأ

(۱) Quiddity (۲) Essence

خواص خود باشد که تحقق و حصول داشته باشد. فقط وقتی یک شیء حاصل ومتحقق شد چیزهایی (یعنی خواصّی) بر آن عارض می‌شود که آن شیء علت آنها باشد. زیرا شیئی که خاصیتی بر آن عارض می‌شود و آن را واجب و ضروری می‌سازد «علتِ» خاصیتی است که دنبال آن می‌آید. و یک «علت» «معلول» خود را ایجاب نمی‌کند مگر آنکه خودش «واجب» باشد. اما آن (علت) نمی‌تواند بدون وجود داشتن «واجب» باشد. بدین‌گونه نتیجه می‌گیریم: «وجود» بهیچ وجه نمی‌تواند چیزی باشد که یک «ماهیت» مقتضی ومستلزم آن باشد مگر درموردی که «وجودِ» یک شیء همان ماهیتش باشد[۲۱]. این همه روشن می‌سازد که منبعی که «وجود» از آن صادرمی‌شود باید چیزی غیراز «ماهیت» باشد. زیرا (چنانکه هم‌اکنون ثابت کردم) هر خاصیتی که به‌عنوان معلولِ علتی عارض چیزی شود باید یا مبدأ خود را درخود شیء داشته باشد یا چیزی غیراز آن شیء باشد؛ لیکن قبلاً اثبات شدکه «وجود» هرگز نمی‌تواند معلول خود «ماهیت» باشد، مگر وقتی که «ماهیت» اتفاقاً با «وجود» یکی باشد. بنابراین «وجود» باید ازچیزی غیر از «ماهیت» به «ماهیت» برسد. هرچیزی که وجودش از ماهیتش جدا و ممیّز است و یکی از عناصر مقوّم ذاتی و درونی‌اش نیست، «وجود» خود را از چیزی غیر از خودش می‌گیرد. و (سلسلهٔ «علل») باید درنهایت به‌مبدئی برسد که در او «ماهیت» از «وجود»ش قابل تشخیص و تمیز نیست».

من این قطعهٔ نسبتاً طولانی را ترجمه کردم نه تنها برای اهمیت تاریخی‌اش ـ اهمیت آن‌را ممکن‌است بوسیلهٔ تأثیری که فکر فارابی بر ابن‌سینا کرده است سنجید؛ درواقع، ابن‌سینا تمام آن برهان را دقیقاً به‌همین صورت پذیرفته و دوباره اقامه کرده وآن‌را یک جزء مکمّل نظام خود ساخته است ـ بلکه همچنین بدین منظور که بتوانیم ساختمان بنیادی آن را مطالعه کنیم و به‌روشنی درآوریم. فهم درست این برهان برای درک و دریافت گسترش افکار مابعدالطبیعی در سنّت اسلامی اهمیتِ قطعی دارد.

فارابی، مانند ارسطو، از اشیاء موجود عینی و انضمامی[1] که در نظر او واقعیت اوّلی و مقدّم‌اند آغاز می‌کند. وی به‌تحلیل یک شیء موجود عینی و انضمامی - که، چنانکه در سطور گذشته دیدیم، فی‌نفسه یک کلّ یکپارچهٔ بدون شکاف از لحاظ هستی‌شناسی است - به «ماهیت» و «وجود» می‌پردازد. درحالی‌که مبنای خود را درمطالعه این قرار می‌دهد که ما می‌توانیم یک «ماهیت» را به‌عنوان «ماهیت» بدون توجه به «وجود» آن تصور کنیم، ادّعا و اظهار می‌کند که «ماهیت» ذاتاً و اساساً چیزی غیراز «وجود» است. ونه «ماهیت» یک شیء، بنابر قول وی، مستلزم «وجود»ش است؛ یعنی «وجود» مقوّم ذاتی «ماهیت» نیست بدان معنی که، مثلاً، «جسمیّت» و «حیوانیّت» مقوّمات «ماهیت» «انسان» هستند واز برهان سابق‌الذکر نتیجه می‌گیرد که «وجود» عارض است یعنی چیزی که عارض «ماهیت» می‌شود یا چیزی که نسبت به «ماهیت» «عرضی» است.

بدیهی است که کلّ برهان باساختمان مفهومی یک شیء عینی درمرتبهٔ تحلیل عقلی مربوط است. و «عروض» مورد بحث حادثه‌ای است که درقلمرو مفاهیم رخ می‌نماید. اما چنانکه پیشتر توجه کردیم در ادامه و دنبالهٔ این دلیل به‌نظر می‌رسد که ملاحظهٔ ساختمان مفهومی محضِ یک «موجود» واقعی به‌ملاحظهٔ ساختمان عینی فوق ذهنی منتقل می‌شود. نقطهٔ انتقال بوسیلهٔ کلمهٔ «عارض» مشخّص و نشاندار است. به‌بیان‌دیگر، فارابی می‌خواهد بگوید که جهت معیّنی هست که در آن مامی‌توانیم از «عروض» «وجود» بر «ماهیت» درعالم‌واقعیت سخن بگوئیم. دراین‌نقطه، برهان ما صبغهٔ کلامی‌وخداشناسانه به‌خود می‌گیرد و تلویحاً با مسألهٔ آفرینش، واختلاف بین خالق ومخلوق، سروکار پیدا می‌کند. برحسب رابطهٔ میان «وجود» و «ماهیت»، خالق چنان به‌تصور آمده است که «ذات» (ماهیت) او همان «وجود» اوست، درحالی‌که اشیاء مخلوق به‌عنوان اشیائی شناخته شده‌اند که «ماهیّات» آنها نه تنها عین «وجود» نیست بلکه قابل آن نیستند که

---

(۱) Concrete

علت «وجود» خود باشند. «وجود» آنها باید از منبع دیگری، یعنی خالق و مُعطی «وجود»، افاضه (عارض) شود.

اما توجه به این نکته اهمیت دارد که تحلیل مفهومی مذکور سایهٔ خود را حتی بر این برهان می‌اندازد. در نظر فارابی واقعیت انضمامی فی‌نفسه «یک کل" یکپارچهٔ بدون شکاف از لحاظ هستی‌شناسی» است؛ بنابرین بطور شایسته جائی در واقعیت انضمامی برای ثنویّت دو عنصر نیست. فقط وقتی ما طرح تمایز مفهومی فوق را بر یک شیء انضمامیِ موجود بیفگنیم، این شیء می‌تواند ترکیبی از «ماهیت» و «وجود» به‌نظر آید. فقط پس‌از آن ما می‌توانیم از «وجود» که از منبع خــلّاق خود صادر می‌شود و بر «ماهیت» عارض می‌گردد سخن گوئیم. درحقیقت، آنچه ازمنبع صادر می‌شود ازلحاظ هستی‌شناسی یک کل" یکپارچهٔ غیرمرکّب است که ساختمانش در فصل بعد تحلیل خواهد شد.

ابن‌سینا تقسیم دو بخشیِ «ماهیت» و «وجود» را از فارابی به‌ارث برده و آن را ادامه داده است. اما در جریان تاریخ فلسفهٔ مدرسی، این رأی دقیقاً به‌ابن‌سینا ارتباط داده شده و معمولاً" رأیی که نوعاً سینوی است به‌نظر آمده است.

«گاه اتفاق می‌افتد که معنی مثلث را می‌فهمی و مع هذا شک می کنی که آیا آن (مثلث) موصوف به«وجود» عینی وانضمامی است یا «موجود» نیست. علی‌رغم تصوری که در ذهن خود داری که مثلث مرکّب از یک خط و یک سطح‌است، مع هذا ممکن است این مفهوم و تصور را که آیا آن وجود دارد یا نه نداشته باشی»[۲۲].

«هر چیزی که ماهیتی دارد، یا به‌عنوان یک موجود انضمامی (در اعیان) یا به‌عنوان یک تصور موجود در ذهن، با تمام اجزاء مقوّم خود که بالفعل حاضرند، متحقق می‌شود[۲۳]. بنابراین‌وقتی یک شیء دارای حقیقتی (ماهیتی) باشد (۱) غیراز اینکه «موجود» است، اعمّ از ذهنی یا خارج ذهنی، و (۲) غیراز اینکه «وجود» مقوّم آن باشد، «وجود» باید چیزی باشد (یعنی چیزی مختلف و از خارج آمده) که به«ماهیت»

آن شیء اضافه شود ، خواه آن (یعنی آن چیز اضافی) جدانشدنی (از «ماهیت») باشد یا جداشدنی[٢٤].

«به‌علاوه ، اسباب «وجود» غیراز اسباب «ماهیت» است[٢٥]. مثلاً «انسانیت» فی‌نفسه ذاتی (حقیقتی) است و ماهیتی ، و «موجود» بودنش در اعیان یا در ذهن یک عنصر مقوّم نیست ، بلکه فقط چیزی است که به‌آن اضافه شده است. اگر آن ، یک عنصر مقوّم « ماهیت » می‌بود [٢٦] ، غیرممکن خواهد بود که معنای « ماهیت » در ذهن بدون اینکه همراه جزء مقوّمش باشد (یعنی «وجود» که فرض شده جزء مقوّم آن است) متحقق شود. و مطلقاً محال خواهد بود که مفهوم « انسانیت » به‌عنوان یک «موجود» در ذهن متحقق شود و مع هذا شک وجود داشته باشد که آیا « وجود » مطابقی در عالم خارجی دارد یا نه. مسلّماً درمورد «انسان» (ودر دیگر موارد مشابه) به‌ندرت درباره «وجود» واقعی شک واقع می‌شود ؛ و این بواسطه این حقیقت است که ما باجزئیاتش (یعنی افراد آدمی) به‌سبب ادراک حسی آشنا هستیم»[٢٧].

بدین‌گونه ابن‌سینا ، با پیروی از فارابی ، تمایز بین « ماهیت » و « وجود » را اثبات می‌کند. «وجود» دراین‌نظام مابعدالطبیعی چیزی‌است که نمی‌تواند بوسیلهٔ طبیعت ذاتی «ماهیت» به‌تنهائی تبیین و تعلیل شود. آن چیزی است بیش‌از «ماهیت» ، چیزی زائد برآن.

این راکه این تقسیم دوبخشی واقعه‌ای است که اصلاً و اولاً در قلمرو مفاهیم ، در مرتبهٔ تحلیل مفهومی ، رخ می‌دهد نمی‌توان چندان مورد تأکید قرار داد. این تمایز بدین سان نتیجه‌ای است از تحلیل مفهومی واقعیت وجودی ، یعنی تحلیل اشیاء موجود انضمامی.

این مطلب مهمترین نکته برای فهم درست نظریهٔ سینوی است، زیرا غالباً ادّعا شده است که مابعدالطبیعهٔ ابن‌سینا اساساً مبتنی بر « أصالت ماهیت » است[٢٨]. این نظر

به‌سبب بدفهمی ساختمان بنیادی فکر اوست. بدفهمی نه‌تنها در غرب بلکه در شرق نیز کثیرالوقوع است.

پیش از هرچیز باید توجه نمود که درنظر ابن‌سینا اولین و آخرین منظور و هدف تمام تفکر مابعدالطبیعی «موجود» می‌باشد، یعنی شیء انضمامی و عینی که بالفعل موجود است. تمام‌نظام‌مابعدالطبیعهٔ او یک تحلیل عقلیِ ساختمانِ این واقعیتِ مستقیم وبی‌واسطه است. وی از «ماهیّات» به‌عنوان وقایعی که بطور اوّلی و مستقیم معلوم ما باشد آغاز نمی کند. چنانکه پروفسور ف. رحمان اشاره می کند، «وی ماهیت و وجود را در آغاز به‌عنوان عناصر متقابلاً جدا درنظر نمی گیرد تا سپس بکوشد آنهارا بوسیلهٔ یک شیمی مابعدالطبیعی بصورت یک شیء ترکیب کند» ۲۹. برعکس، وی با شیء عینی و انضمامی آغاز می کند، آنگاه آن‌را در معرض یک تحلیل مفهومی قرارمی‌دهد ودرآن دو عنصر مقوّم و ترکیب کننده می‌یابد: «ماهیت» و «وجود». چنین کاری عیناً این ادّعا نیست که شیء انضمامی بالقوه ترکیبی ازاین دو جزء است. انتقاد سهروردی کاملاً نابجاست، هنگامی که می‌گویداگر «وجود» چیزی‌است که ازخارج می آید تابر «ماهیت» حلول کند، پس «ماهیت» پیش از آنکه بوسیلهٔ «وجود» موصوف شود موجود بوده است. این انتقاد براین فرض مبتنی است که رابطهٔ میان «ماهیت» و «وجود» در نظر ابن‌سینا چیزی است که در عالم خارج ذهنیِ واقعیت رخ می‌نماید. اما نظریهٔ ابن‌سینا چنین نیست.

ما فکر می کنیم که مبدأ مستقیم این بدفهمی در اینجا، در نظریهٔ خاصّ ابن‌سینا دربارهٔ «طبیعت» یا «کلّی طبیعی» قرار داردکه در رابطه با مسألهٔ کلیات مطرح کرده است.

بحث‌او اینست که هر «ماهیتی» صرفاً به‌عنوان «ماهیت» (بماهی تلک الماهیه، یا من حیث هی‌هی) منظور شده است. یک «ماهیت» در این جهت نه واحد است و نه کثیر، نه کلی ونه جزئی، نه «موجود» ونه «غیر موجود». «ماهیت» انسان، مثلاً،

« انسان » خالص و ساده است ، نه بیشتر و نه کمتر ، محتوای آن دقیقاً بوسیلهٔ تعریف «انسان» ارائه می‌شود. این بحث فوق تمایز بین «وجود» و « غیر وجود » است . یک «ماهیت» در چنین حالتی « طبیعت » یا « کلّی طبیعی » نامیده می‌شود ، و چون فی‌نفسه نسبت به «وجود» و «غیروجود» خنثی است ، می‌تواند بوسیلهٔ «وجود» موصوف شود و خود را به‌یک «ماهیتِ» بالفعل موجود در عین یا در ذهن تغییر شکل دهد.

آنچه دربارهٔ این نظریه بیشترین اهمیت را دارد نکتهٔ ذیل است. ابن‌سینا ادّعا نمی‌کند که «ماهیّات» بالفعل درچنان حالت خالصی درعالم واقعیت عینی انضمامی یافت می‌شوند. چنین ادّعائی مستلزم این رأی سخیف و بی‌معنی است که یک «ماهیت» ، مقدّم به‌وجودش ، قبلاً به‌نحوی «موجود» است. آنچه ابن‌سینا می‌خواهد بگوید اینست که عقل ، وقتی یک شیء انضمامی را تحلیل می‌کند، می‌تواند «ماهیت» راکه درون آن‌است ملاحظه‌کند : (۱) در حالت خلوص مطلق ، جدا از تمام تعیّنات خارجی ، درست همان‌گونه که می‌تواند همان « ماهیت » را (۲) تا آنجاکه در اعیان به‌عنوان اشیاء فردی متحقق است ملاحظه کند ، و (۳) تا آنجاکه در ذهن متصوّر است. وی این سه جنبهٔ مختلف را دربارهٔ «ماهیت» واحد سه طریق‌نگرش ماهیت می‌نامد[۳۰] (اعتبارات ثلاثه) . کلمهٔ اعتبار (ج. اعتبارات) بمعنی طریق ذهنیِ ملاحظهٔ یک شیء است ، چیزی که توسط عمل تحلیلی عقل حاصل یا وضع می‌شود . آن ، جنبه‌ای است از شیئی که اصلاً و اولاً در فاعل شناسائی پدیدار می‌شود و سپس در خود شیء که‌گویی یک جنبهٔ عینی شیء است مطرح می‌گردد. درمورد کنونی‌ما بنیادی‌ترین ـ زیرا خالصترین‌است ـ اعتبار از اعتبارات سه‌گانهٔ ماهیت ، «ماهیت» به‌عنوان «طبیعت» یا «کلی طبیعی» است.

ابن‌سینا اظهار می‌کند که به «ماهیت» در چنین حالتی « وجود » باید از خارج « اضافه شود » تا شیء عینی و انضمامی در تمامیّت اصلی خود باز ساخته شود . اکنون آشکار و بدیهی است که تمام این جریان فقط در مرتبهٔ تحلیل مفهومی اتفاق می‌افتد. تمایز بین «ماهیت» و «وجود» نزد ابن‌سینا تمایزی است مفهومی.

دربارهٔ جنبهٔ کلامی و خداشناسانهٔ مسألهٔ « وجود » ، یعنی جنبه‌ای که مربوط به‌آفرینش است ، آنچه دربارهٔ نظریهٔ فارابی گفته شد دقیقاً در بارهٔ فکر ابن سینا به‌کار است.

می‌توان گفت که همین راه حل دربارهٔ مسألهٔ مهم دیگری که مسؤول ایجاد همان نوع بدفهمی است ، که از لحاظ تاریخی هم بوجود آمده، قابل إعمال است. این مسأله مربوط است به‌نظریهٔ مشهور سینوی دربارهٔ «امکان» . چنانکه بخوبی دانسته شده ، در فکر ابن‌سینا بنیادی‌ترین تقسیم «موجودات» تقسیم به‌مقولاتِ « موجود واجب » و «موجودات ممکن» است. « موجود واجب » همان وجود مطلق یا خدا است ، و حال آنکه تمام دیگر اشیاء « موجودات ممکن »اند. یک « موجود ممکن » چیزی است که فی‌نفسه نسبت به‌هم «وجود» و هم «لاوجود» علی‌السویه و بی‌تفاوت است بدین معنی که می‌تواند باشد و می‌تواند نباشد. یک «موجود ممکن» ، برای اینکه واقعاً وجود یابد ، باید «وجود»را ازخارج بدست آورد. بدین‌سان این‌وضع همان‌است که مربوط به‌حالت یک «کلی طبیعی» است. ما به «مسألهٔ «وجودِ» « موجودات ممکن » از دیدگاهی تا اندازه‌ای متفاوت در فصل ٦ باز خواهیم گشت.

(یادداشتهای فصل ٤)

١) **فلسفهٔ وجود ـ تحقیق دربارهٔ ترکیب متافیزیک** (لووَن ، مؤسسهٔ عالی فلسفه ، ١٩٤٧) ص ١٤٥

٢) **شرح منظومه** ، مابعدالطبیعه ، شعر ١٧

٣) همان مأخذ ، شعر ٢٢

٤) نوریس کلارك در مقدمهٔ کتاب **قابلیّت تحویل نهائی ماهیت به‌وجود در مابعدالطبیعهٔ أصالت وجودی** ، تألیف ویلیام کارلو. این جمله پیرامون شرح پروفسور کارلو دربارهٔ نظریهٔ مابعدالطبیعی ژیل دو رُم گفته شده است . بنابرین ربطی به‌فلسفهٔ اسلامی ندارد جز بطور غیر مستقیم بواسطهٔ تأثیری که ابن‌سینا در فلسفهٔ مدرسی غربی

داشته است. اما الفاظ و کلمات بطور شگفت‌انگیز برای تشریح و توصیف نظریهٔ سبزواری مناسب و درخور است.

٥) ٩٢، الف، ٣٤ـ٣٥

٦) نمونهٔ متعارف در فلسفهٔ اسلامی «عنقا»، نام پرنده‌ای افسانه‌ای، است.

٧) ٩٢، ب، ٤ـ١٨

٨) اتین ژیلسون، **وجود و ماهیت** (پاریس ١٩٤٨) صفحهٔ ٣ (مقدمه)

٩) همان مأخذ صفحهٔ ٩٠

١٠) گاما، ٢، ١٠٠٣، ب، ٢٦ـ٢٧

١١) برای توصیف همین تمایز، فلاسفهٔ مسلمان می‌گویند که «یک» و «موجود» از جهت مفاهیم با یکدیگر مختلفند، و حال آنکه بدین معنی که نسبت به‌واقعیت واحدِ خارج از ذهن (مصداقاً) بکار می‌روند عین همند.

١٢) ابن‌سینا کلمهٔ «عرض» را در توصیف همین وضع بکار می‌برد.

١٣) **فصوص الحکم**، من از متن ارائه شده در **حکمت الهی**، ج٢، نگارش استاد محیی‌الدین مهدی قمشه‌ای نقل می‌کنم (تهران، مؤسسهٔ مطبوعات اسلامی ١٣٤٥ هـ. ش.) صفحات ٥ـ٦.

الأمور التی قبلنا، لکل منها ماهیّة و هویّة. و لیست ماهیته عین هویته، و لا داخلة فی هویته. و لو کان ماهیة الانسان هویته، لکان تصوّرك ماهیة الانسان تصوّر هویته. فکنت اذا تصوّرت ما الانسان، تصورت هو الانسان، فعلمت وجوده، ولکان کل تصور للماهیة یستدعی تصدیقاً بوجودها. و لا الهویة داخلة فی ماهیة هذه الاشیاء. والا، لکان الوجود مقوّماً، ولا یستکمل تصوّر الماهیة دونه، و یستحیل رفعه عن الماهیة توهّماً، و لکان قیاس الهویة من الانسان مثلاً قیاس الجسمیة و الحیوانیة، وکان، کما أن من یفهم الانسان انساناً لایشک فی أنه جسم او حیوان، اذا فهم الجسم او الحیوان، کذلک لایشک فی أنه موجود. و لیس کذلک بل یشک ما لم یقم حسّ او دلیل.

فالوجود و الهوية ، لما بينا ، ليس من جملة المقوّمات من الموجودات . فهو من العوارض اللازمة. و بالجملة ليس من اللواحق التى تكون بعد الماهية. وكل لاحق ، فاما أن يلحق الذات من ذاته و يلزمه ، واما ان يلحق عن غيره. والوجود لايمكن أن يكون من اللواحق التى تلحق الشيء عن ذاته ، لأنه محال أن يكون الذى لاوجود له يلزمه شيء يتبعه فى الوجود فمحال أن يكون الماهية يلزمها شيء حاصل الا بعد حصولها. ولايجوز أن يكون الحصول يلزمه بعد الحصول ، والوجود يلزمه بعد الوجود ، فيكون أنه قدكان قبل نفسه. فلايجوز أن يكون الوجود من اللواحق التى للماهية عن نفسها ، اذا اللاحق لايلحق الشيء عن نفسه الا الحاصل الذى ، اذا حصل ، عرضت له أشياء سببها هو . فان الملزوم المقتضى للّلازم علّة لما يتبعه ، و العلّة لا توجب معلولها الا اذا وجبت. و قبل الوجود لا تكون وجبت. فلا يكون الوجود مما تقتضيه الماهية ، فما وجوده غير ماهيته ، بوجه من الوجوه. فيكون اذاً المبدء الذى يصدر عنه الوجود غير الماهية . و ذلك أن كل لازم و مقتضى فاما عن نفس الشيء ، و إما عن غيره. و اذا لم يكن الهوية للماهية التى ليست هى الهوية عن نفسها ، فهى لها عن غيرها . فكل ماهويته غير ماهيته و غير المقوّمات ، فهويته عن غيره. فيجب ان ينتهى الى مبدء لاماهية له مباينة للهوية.

۱٤) کلمهٔ «هویّت» ، که فارابی بجای «وجود» که استعمال آن متداولتر است بکار می‌برد در فلسفهٔ اسلامی دو معنی دارد : (۱) حالتی که در آن یک شیء کاملاً متحقق در عالم خارجِ ذهنی است (التحقق الخارجی) ، یا واقعیت انضمامی و فردی (الحقیقة الجزئیه) یک شیء ؛ و (۲) آنچه یک شیء را به‌چنین حالتی از تحقق می‌آورد. در این معنی دوم ، هویّت مترادف با وجود است. و فارابی آشکارا آن کلمه را به‌این معنی بکار می‌برد.

۱٥) متن باید خوانده شود : ولا (هویّته) داخلة فی ماهیّته.

۱٦) به‌اختلاف بین فارابی و ارسطو توجه کنید. ارسطو ، چنانکه در سطور پیش دیدیم ، معتقد است که محال است که «ماهیت» یک شیء را بدون اینکه ابتدا بدانیم که آن واقعاً وجود دارد بشناسیم (بمعنی واقعی کلمه) .

۱۷) زیرا ، بنابراین فرض ، تصور یک « ماهیت » بالفعل تصور « وجود » خواهد بود.

۱۸) دلیل اینکه چرا به‌عنوان «لازم» ملحوظ شده آن‌است که یک «ماهیت» خواه درعالم خارجی واقعیت یا درذهن ، نمی‌تواند بدون «وجود» قوام وجودی داشته باشد ، هر چند از لحاظ مفهومی و در یک مرتبهٔ عالی انتزاع «ماهیت» را می‌توان از «وجود» جدا ومتمایزساخت وآن‌را فی‌نفسه به‌عنوان «ماهیت» محض بدون‌توجه به‌وجود اعم از خارجی یا ذهنی ، درنظر گرفت.

۱۹) منظور از این جمله تبیین ملازمت «وجود» است. لفظ «بعداز» نباید مارا گمراه‌کندکه فکر کنیم که «وجود» صفتی است که به «ماهیت» نه بعداز تحقّق ماهیت بلکه فقط پیش‌ازآن ملحق می‌شود. منظور فارابی واقعاً اینست : «نه بعداز ونه پیش‌از بلکه با یعنی در حین ودر عین تحقّق ماهیت».

۲۰) اگر «وجود» خاصیتی می‌بودکه معلولِ همان «ماهیتی» است‌که «وجود» عارض آن می‌شود ، باید یا (۱) پیش‌از «وجودِ» « ماهیت » عارض آن شود یا (۲) بعداز «وجود» آن ؛ به‌عبارت دیگر ، صفت «وجود» باید یا معلول یک «ماهیتِ» لاموجود باشد یامعلول ماهیتِ قبلاً موجود. فارابی می‌خواهد اثبات کندکه هردومورد محال است.

۲۱) اشاره به «مطلق» است‌که «ماهیت» او همان «وجود» اواست.

۲۲) ابن‌سینا : **الاشارات و التنبیهات** ج ۳ همان چاپ ص ۴۴۳ :

اعلم انک قد تفهم معنی المثلث و تشک هل هو موصوف بالوجود فی الأعیان ام لیس بموجود ، بعد ما تمثّل عندك أنه من خط و سطح ، و لم یتمثل لک أنه موجود.

۲۳) مفهوم ضمنی این جمله اینست که ، اگر «وجود» یکی ازاجزاء مقوّم «ماهیت» باشد ، آن همراه دیگر اجزاء مقوّم حاضر خواهد بود ، و هرگز از «ماهیت» ، هرگاه متحقق شود ، جداشدنی نخواهد بود.

۲۴) «وجود جدانشدنی» وجود چیزهائی است که هرگز فنا نمی‌پذیرند ، و حال آنکه « وجود جداشدنی » وجود اشیاء فناپذیر است ـ طوسی : **شرح** ، همان چاپ ص ۲۰۳ .

۲۵) علل و اسباب «وجود» ، علت فاعلی و علت غائی وموضوع (علت مادی) هستند ، و حال آنکه علل و اسباب «ماهیت» جنس و فصل نوعی‌اند. طوسی ، همان مأخذ ، ص ۲۰۳ یادداشت ٤ . «اسباب» «ماهیت» همان اجزاء مقوّم آن است .

۲۶) برای شرح و تفصیل بیشتر پیرامون رابطهٔ میان یک «ماهیت» و عناصر یا اجزاء مقوّم آن (مقوّمات) ، نگاه کنید به ابن‌سینا **الشفا ، کتاب المدخل** (ایساغوجی) (قاهره ، الامیریه ، ۱۹۵۳) ص ۳٤ .

۲۷) تمام قطعه در **الاشارات و التنبیهات** ، ج ۱ صفحات ۲۰۲ ـ ۲۰۳ یافت می‌شود : اعلم أن کل شیء له ماهیة ، فانه انما یتحقق موجوداً فی الأعیان او متصوّراً فی الاذهان بأن تکون أجزاؤه حاضرة معه . و اذا کانت له حقیقة غیر کونه موجوداً ، أحد الوجودین ، و غیر مقوّم به ، فالوجود معنی مضاف الی حقیقته ، لازم اوغیرلازم. و أسباب وجوده ایضاً غیر أسباب ماهیته . مثل الانسانیة ، فإنها فی نفسها حقیقة ما و ماهیة ، و لیس أنها موجودة فی الأعیان او موجودة فی الأذهان مقوّماً لها ، بل مضافاً الیها . و لو کان مقوّما لها ، لاستحال أن یتمثّل معناها فی النفس ، خالیاً عما هو جزؤها المقوّم. فاستحال أن یحصل لمفهوم الانسانیة فی النفس وجود و یقع الشک فی انها هل لها فی الاعیان وجود ام لا. أما الانسان ، فعسی أن لایقع فی وجوده شک ، لابسبب مفهومه بل بسبب الإحساس بجزئیاته.

۲۸) مثلاً ، اتین ژیلسن ، **تومیسم** چاپ پنجم (پاریس ۱۹٤٤) ص ٥٨ ، آنجا که «أصالت ماهیت» ابن‌سینا را در مقابل فلسفهٔ «أصالت وجودی» توماس آکوئینی قرار می‌دهد.

۲۹) مقالهٔ سابق‌الذکر دربارهٔ **ماهیت و وجود در فلسفهٔ ابن‌سینا** ص ۱۳ .

۳۰) **الشفا ، کتاب المدخل** ، چاپ مذکور ص ۱٥ .

فصل (۵)

تقدّم وجود بر ماهیّت

تقسیم دو بخشیِ «وجود» و «ماهیت» که توسط فارابی و ابن‌سینا بدان نحو که در صفحات پیش شرح دادیم به فلسفهٔ اسلامی وارد شد، قسمتی از سنّت مستقر فلسفهٔ مدرسی، هم شرقی و هم غربی، گشت. هم در شرق و هم در غرب این تقسیم دو بخشی سرچشمهٔ عدّه‌ای از مسائل و مشکلات فلسفی شد. یکی از اینها مسألهٔ أصالت (۱) یا بنیادی بودن از لحاظ هستی‌شناسی (۲) است، یعنی این سؤال: کدام یک از این دو اساساً و اصلاً واقعی (اصیل) است؟ این سؤال را می‌توان به‌صورت دقیقتر و منضبط‌تر چنین بیان کرد: کدام یک از این دو واقعیتِ مطابق و مابازاء در عالم خارج از ذهن دارد، «وجود» یا «ماهیت»؟ وحتی می‌توان پرسید که آیا هردو بطور مساوی «اساساً واقعی» نیستند؟ مقابل و ضداصیل، اعتباری است بمعنی «بطور ذهنی وضع شده»، یعنی تصور یا مفهومی که مستقیماً و اولاً از یک واقعیت عینی و انضمامیِ خارجِ ذهنی گرفته نشده است[1]. بنابراین اگر فقط یکی از این دو اصیل است، دیگری بالضروره اعتباری خواهد بود.

ما فکر می‌کنیم که برهانی که درفصل‌پیش پرورانده شد روشن ساخت که چگونه استعداد تحلیلی عقل دو عنصر «وجود» و «ماهیت» را در هر شیء انضمامی تشخیص می‌دهد. آن برهان ضمناً دلالت دارد براینکه این دوعنصر که در یک شیء انضمامی یافت

---

(۱) Principality (۲) Ontological

می‌شود و از آن استخراج و اقتباس می‌گردد چیزی غیر از معانی یا مفاهیم نیستند. مسألهٔ ما راجع است به‌رابطهٔ این‌دو فراوردهٔ عقل با ساختمان اساسی هستی‌شناسی شیء اصلی که آنها از آن اقتباس شده‌اند. آیا شیء انضمامی اصلی درساختمان خود از لحاظ هستی‌شناسی شامل دو «واقعیت» (۱) مختلف مطابق با این دو مفهوم است؟ یا آیا شیء اصلی فقط یک «واقعیت» (حقیقت) دارد که مستقیماً مطابق است با یکی از مفاهیم، ودیگری «واقعیتِ» مابازاء و مطابقی ندارد؟ واگر چنین است، این مطلب دربارهٔ کدام یک صادق است؟

تاریخ فکر بعداز ابن‌سینا به‌این سؤالات سه پاسخ داده است:

(۱) هم «وجود» و هم «ماهیت» اصیل هستند.

(۲) فقط «وجود» اصیل است، «ماهیت» اعتباری است.

(۳) فقط «ماهیت» اصیل است، «وجود» اعتباری است.

دفاع از نظریهٔ اول دشوار است ودرواقع هیچ فیلسوف برجسته‌ای هرگز این نظررا اتخاذ نکرده‌است. گفته شده‌است که تنها استثنا شیخ‌احمد احسائی[2] (متوفی ۱۸۲۶) است، که معاصرسبزواری و بنیانگذار حوزه و طریقهٔ معروف شیخیه است.

نظریهٔ دوم که «أصالت وجود» نامیده شده به‌طریقی‌منظّم مورد حمایت ملاصدرا (متوفی ۱۶۴۰) بود. سبزواری نیز قویاً معتقد به‌این رأی است. در میان معاصران سبزواری، مـلّا علی زنوزی[3] (متوفی ۱۸۸۹/ ۹۰) را می‌توان به‌عنوان نماینده و مفسّر قابل توجه این رأی یاد کرد.

برجسته‌ترین نمایندهٔ نظریهٔ سوم به‌اتفاق یحیی سهروردی (متوفی ۱۱۹۱) است. قابل توجه است که استاد ملاصدرا، میرداماد (متوفی ۱۶۳۱) به‌همین نظریه معتقدبود. در زمان کنونی «أصالت ماهیت» به‌شدت مورد دفاع حائری مازندرانی است[4].

---

(۱) Reality - در ترجمه این لفظ گاهی واقعیت وگاهی حقیقت بکار رفته و هردو به‌یک معنی است.

ما مصلحتاً بحث این مسأله را می‌توانیم با یادآوری این‌که لفظ ماهیت در فلسفهٔ اسلامی به‌دو معنی مختلف به‌کار رفته است آغاز کنیم: (۱) ماهیت، بالمعنی الاخصّ، که دلالت دارد بر آنچه در جواب این سؤال که «چیست آن؟» دربارهٔ چیزی گفته می‌شود. عبارت «ماهو» یا «ماهی» (چیست آن؟) منشأ کلمهٔ ماهیت به‌این معنی است، و (۲) ماهیت، بالمعنی الاعمّ، که دلالت دارد بر این‌که بدان وسیله چیزی آن چیز است، یعنی همان حقیقت شیء؛ منشأ کلمهٔ «ماهیت» به معنی دوم این قول است: «ما به هو هو»[۵].

«ماهیت» به‌معنی کلی، یعنی به‌معنی «ذات»، در مقابل «وجود» نیست، زیرا خود «وجود» به‌این معنی یک «ذات» دارد. بلکه، بنابرنظر کسانی که نظریهٔ أصالت وجود را اتخاذ می‌کنند، «وجود» برهرچیز دیگری در‌این‌که دارای یک «ذات» است تقدّم دارد، زیرا بطور مطلق و به‌کاملترین معنی «واقعی» است.

«ماهیت» به‌معنی خاص، برعکس، قطعاً در مقابل «وجود» قرار دارد. آن مطابق‌است با مفهوم سینوی «کلی‌طبیعی» که درفصل‌پیش توضیح داده شد. «ماهیت» به‌این معنی است‌که در مسألهٔ أصالت مورد بحث وگفتگو است. سبزواری وکسانی‌که به‌این نظریه معتقدند مدّعی‌اندکه «وجود» اصیل است درحالی‌که «ماهیت» بدین معنی اعتباری است.

با این فهم مقدماتی اجازه دهید برهان را مختصراً تکرار کنیم. فرض کنید که یک شیء انضمامی ـ یک «موجود» ـ مثلاً یک تکه سنگ، در حضور ما است. عقل ما آن را به دو جزء تحلیل می‌کند: (۱) «حجریّت» یا «سنگ بودن» آن شیء و (۲) متحقق‌بودن آن. اوّلی «ماهیت» است‌که بدان وسیله شیء از تمام اشیاء دیگر مشخص و متمایز است، و حال آنکه دومی «وجود» است‌که بدان وسیله عینی و واقعی شده و با دیگر «موجودات» درآن شریک است. بدین‌گونه ما از یک شیء انضمامی یگانه دو معنی و مفهوم مختلف بدست می‌آوریم.

بدیهی است که این دومعنی و مفهوم که در اذهان ما بایکدیگر مختلفند مرجعشان در عالم خارجی یکی است. به‌زبان منطق این دو مفهوم، دو محمول مختلف را به‌موضوع واحد، یعنی شیء انضمامی اصلی، إسناد می‌دهند. بدین سان در بارهٔ تکّه سنگی که در حضور ما است می‌گوئیم:

«این (شیء) یک سنگ است» ـ در اشاره به «ماهیت» آن.

«این (سنگ) وجود دارد» (یک «موجود» است) ـ دراشاره به «وجود» آن.

از آنجاکه موضوع این دو قضیه یکی است، روشن است که شیء انضمامی که موضوع نشان می‌دهد جوهری یگانه است، یک شیء یکپارچهٔ بدون شکاف. اما آن، دومحمول مختلف دارد. اکنون مسأله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود این است: آیا این دو جنبهٔ یک شیء واقعی دلالت بر دو «واقعیت» مختلف می‌کند؟ یاآیا فقط یکی‌از آنها یک «واقعیت» مطابق و مابازاء دارد؟ محال است که هردو در عین‌حال «واقعی» نباشند. اگر امر چنین بود، شیء انضمامی «واقعیت» خود را بکلی از دست می‌داد و هیچ چیز «واقعی» در جهان وجود نمی‌داشت.

همچنین غیرممکن است که این‌دوجنبه درعین‌حال «واقعی» باشند زیرا «حجریّت» یک سنگ و «وجود»ش دلالت بر دو «واقعیت» مختلف و مستقل دارد. اگر هر دو واقعی می‌بود، یک سنگ در واقعیت هستی یگانه‌ای نمی‌داشت، بلکه ترکیبی از دو شیء می‌بود. یعنی، یک سنگ درعین‌اینکه «واحد» است دوشیء مختلف خواهدبود. درمورد دوشیئی که «واقعیات» انضمامی مستقل دارند، ترکیبی از آن‌دو، بقول سبزواری، وحدتی‌می‌سازد مانند وحدت‌یک‌سنگ ویک‌انسان درکنارهم. دراین‌صورت «وجود» تحقّق «ماهیت» نخواهد بود، زیرا، بنا بر چنین فرضی، «ماهیت» تحقق خود را خواهد داشت و «وجود» تحقق دیگری.

از آنجاکه، چنانکه این برهان ثابت می‌کند، «وجود» و «ماهیت» هردونمی‌توانند اصیل باشند، ما مجبوریم بگوئیم که فقط یکی از آنها اصیل و دیگری اعتباری است.

این قدر متیقّن است. بنابراین مسألهٔ ما اکنون اینست که تعیین کنیم که کدام اصیل و کدام اعتباری است. دربارهٔ این مسأله، فلاسفهٔ مسلمان خود را به دو اردوی کاملاً مقابل یکدیگر تقسیم کرده‌اند.

اجازه دهید یکبار دیگر به‌یادآوریم که وقتی ما می‌گوئیم یک معنی یامفهوم اصیل است، منظور ما این نیست که خود معنی یا مفهوم «واقعی» است. منظور اینست که مفهوم مورد بحث «واقعیت» مطابقی بطور اوّلی و اساسی در عالم خارج از ذهن دارد. عبارت «بطور اوّلی و اساسی» مهم است، زیرا حتی مفهومی که اعتباری است به‌یک «واقعیت» ثانوی و بالعرض دلالت می کند. بدین‌سان، وقتی دربارهٔ یک سنگ انضمامی که در حضور ماست می‌گوئیم «آن یک سنگ است» («ماهیت») واینکه «آن وجود دارد» («وجود»)، مسأله این است که دقیقاً بدانیم که واقعیت خارج ذهنی سنگ بطور اوّلی و اصلی، نه بطور ثانوی و عرضی، مطابق کدامیک از این مفاهیم است.

کسانی که نظریهٔ أصالت «وجود» را اتّخاذ کردند مدّعی‌اند که مفهوم «وجود» است، نه مفهوم «ماهیت»، که مطابق و مابازائی در عالم خارجی دارد. بدین‌معنی که مطابق خارجی نسبت به مرکّب ذهنی، «ماهیت» + «وجود»، چیزی جز «وجود» در صور گوناگون و متنوّع پدیدارهای محسوس نیست. این صور، که عقل به‌عنوان «ماهیّات» مستقل ملاحظه می کند، در حقیقت چیزی غیر از حالات و کیفیات کثیر «وجود» نیستند. چنانکه درفصل بعد با شرح وتفصیل بیشتر خواهیم دید، «ماهیات»، دراین نظریه، محدودیتها یا تعیّنات ذاتی «وجود» هستند. آنها صرفاً تبدّلات وتنوّعات درونی «وجود» همه فراگیرند. خود «وجود» همه جا یافت می‌شود. آن، جهان ما را بدون اینکه شکاف و فاصله‌ای را واگذارد پر کرده است. اما «وجود» را می‌توان گفت چیزی‌است که ساختمانی بی‌نهایت کشدار و انعطاف‌پذیر دارد. آن خودرا بطور نامتناهی تحت صور و أشکال مختلف ظاهر و آشکار می‌سازد: انسان، سنگ، میز، وغیره. این صور قطعاً بایکدیگر اختلاف دارند. یک انسان از حیث اینکه «انسان» است با

یک سنگ از حیث اینکه « سنگ » است مختلف است . اما تا آنجا که آنها تحوّلات یا حالات «واقعیت» یگانه‌ای به‌نام «وجود»ند ، درنهایت یکی هستند. اختلافات قابل مشاهده در میان اشیاء گوناگون در آخرین تحلیل اختلاف درجات است . این دیدگاه معمولاً تحت نام « وحدت استعلائی (۱) وجود » (وحدةالوجود) شناخته شده است . جای تعجب نیست که حکمای این حوزه و صوفیه درباره‌ٔ أصالت « وجود » با یکدیگر موافقند.

در این نظریه، این حکمِ إسنادی که «این یک سنگ است»، نوعی تقلید ذهنیِ حالت خارجی است که در آن واقعیت همه فراگیر «وجود» ، خودرا در این نقطه‌ٔ خاص تحت این صورت خاص که عقل ما معمولاً به‌عنوان «حجریّت» به‌نظر می‌آورد ظاهر و آشکار می‌سازد. «ماهیت» ، که بدین نحو ملاحظه شد ـ «حجریّت» در مورد کنونی فقط یک «پدیدار» (۲) به‌معنی لغوی این‌لفظ است. «ماهیت» **ظاهراً** قوام مستقل محکمی از خود دارد ، اما در واقعیت چیزی منفی است ؛ فی‌نفسه «هیچ» است.

وقتی ما یک حکم وجودی درباره‌ٔ آن سنگ می کنیم و می‌گوئیم « سنگ وجود دارد » ، موضوع ـ سنگ ـ در اذهان ما در تقلید حالت خارجی چنان عمل می کند که ظاهراً شیء مستقلی کار می کند. اما در واقعیت ، خود «وجود» است که توسط یکی از حالات گوناگون خود کار می کند.

رأی أصالت «وجود» که در اینجا مطرح شد برای نخستین بار در تاریخ فلسفه‌ٔ اسلامی به‌عنوان عالی‌ترین اصل مابعدالطبیعه توسط ملاصدرا ثابت و مستقر شد. دشوار نیست که بیان این اندیشه را تلویحاً و ضمناً در نوشته‌های دیگرانی که مقدّم بر ملاصدرا بودند مانند ابن‌سینا و طوسی و دیگران بیابیم. طرح و بیان صریح و منضبط آن بطریق آگاهانه و منظّم ، اصلی شد که توانست تمام ساختمان مابعدالطبیعه را از فلسفه‌ٔ ارسطوئی به‌فلسفه‌ای که اساساً غیر ارسطوئی است منتقل سازد . پروفسور ه. کربن تا آنجا می‌رود

(۱) Transcendental

(۲) Phenomenon

که می‌گوید اثبات واستقرار این رأی به‌عنوان عالی‌ترین اصل مابعدالطبیعی «انقلابی» بود که توسط ملاصدرا به‌عمل آمد. این قول بشرطی درست است که ما آن‌را به‌این معنی درنظر نگیریم که تمام مابعدالطبیعهٔ اسلامی پیش‌ازملاصدرا، شامل‌مابعدالطبیعهٔ ابن‌سینا، مطلقا «أصالت ماهوی» بوده است. این قید و شرط به‌کنار، این نکته درست‌است که این‌اندیشه برتمام ساختمان فلسفه‌پردازی ملاصدرا مسلّط ومستولی‌است وبه‌عنوان پایه‌ای بکار رفته که بر آن وی یک‌نظام عظیم مابعدالطبیعه را ساخته است.

جالب توجه است که ملاصدرا، که بدین سان نمایندهٔ رأی أصالت «وجود» گردید، درایام اولیهٔ حیات خویش قهرمان باحرارت و جدّی رأی مقابل بود، چنانکه خود وی می‌گوید[۶].

«درایام پیشتر من مدافع پرشور این رأی بودم که «ماهیّات» اصیلند و«وجود» اعتباری است، تااینکه خداوندم مرا هدایت کرد و برهان خودرا به‌من فهماند. ناگهان چشم روحانیم بازشد و با وضوح تمام دریافتم که حقیقت درست عکس آن چیزی است که فلاسفه بطورکلی معتقد بودند. سپاس خدای راکه با نور شهود، مرا از ظلمت اندیشه‌ای بی‌پایه بیرون آورد و بر عقیده‌ای استوار ساخت که هرگز در جهان‌کنونی و جهان بعد دگرگون نخواهد شد.

«در نتیجه (اکنون معتقدم) «وجودات»[۷] اصلاً و اولاً «واقعیات»اند و حال آنکه «ماهیّات» «نمونه‌های والا و ثابت» (اعیان ثابته) هستند که هرگز عطر«وجود» را نبوئیده‌اند[۸]. «وجودات» نیستند مگر اشعهٔ نوری که نورمطلق حقیقی که وجودمطلق قائم بالذات است تابانده است، جز آنکه هریک از آنها با تعدادی از صفات ذاتی وکیفیات معقول مشخّص شده‌است. اینهاهمان چیزهائی هستند که به‌عنوان «ماهیّات» معروفند».

آخرین قسمت این قطعه نظریهٔ او را بهتر از هرتشریح و توصیف طولانی روشن می‌سازد. «ماهیّات» دراینجا به‌عنوان «کیفیّات معقول» (معانی‌عقلیه) توصیف شده‌اند،

یعنی آن کیفیات ذهنی که عقل ما در «وجودات» خاص ادراك می کند و از آنها بیرون می کشد ؛ این «وجودات» غیراز تعیّنات درونی و ذاتی حقیقت (واقعیت) وجود مطلق نیستند. بدین سان، در این نظریه، «ماهیات» ازحقیقت (واقعیت) مطلق بسیاردورند. ملاصدرا این اندیشه را بطور روشن درچند جا درآثارخود بنابرقاعده بیان کرده‌است. مثلاً :

«وجود چیزی‌است که اصلاً واولاً درهر «موجود» واقعی‌است ؛ آن «حقیقت» (واقعیت) است. هرچیزی غیر از «وجود» (یعنی «ماهیت»)، برعکس، مانند یک عکس و سایه یا یک شبح است»[۹].

«وجود به‌رغم‌اینکه انواع وافرادش ازلحاظ «ماهیت» بایکدیگرمختلفند واجناس و فصولش از یکدیگر برحسب «تعریف» و «ذات» (حقیقت) قابل‌تشخیص‌اند جوهر واحدِ قائم به‌خود است. آن دارای تحقُّق (هویّت) یگانه‌ای است که مراحل‌ودرجات بالاتر و پائین‌تر دارد»[۱۰].

از توصیف خود ملاصدرا دربارهٔ تغییر اعتقاد از أصالت «ماهیت» به‌نظریهٔ مقابل بوسیلهٔ هدایت خداوند، یعنی از طریق اشراق روحانی درونی، کاملاً روشن است که این تغییر تنها موضوع سادهٔ ترك یک عقیده وجانشین کردن عقیدهٔ دیگرنبود. آن صرفاً تغییری در دیدگاه و طرح عقلی نبود . أصالت «وجود» یک عقیدهٔ راسخ فلسفی بود که از تجربهٔ شخصیِ مبتنی بر یک مرتبهٔ عقلی متفاوت باآن مرتبهٔ عقیدهٔ قبلی سرچشمه‌گرفت. آن، یک نظریهٔ فلسفی بود که ریشه‌ای عمیق در تجربهٔ عرفانی وجود مطلق داشت. در این جهت، مسألهٔ أصالت «وجود» مطلبی بود که در آن اندیشهٔ راهنمای تمام فلسفه‌پردازی وی تحقق یافت ؛ یعنی، آن عارفی که فاقد قدرت تفکر تحلیلی عقلی است فقط یک عارف ناقص است، درست همان‌گونه که فیلسوفی که فاقد تجربهٔ مستقیم حقیقت است فقط فیلسوفی ناقص است. در تجربهٔ وجود مطلق وی این‌دو جنبهٔ حیات روحی‌را به‌یک‌وحدت کامل‌درآورد. سبزواری دراین‌موضوع درست‌وصادقانه

از ملاصدرا پیروی کرد. او به‌عنوان یک عارف باید کاملاً از این حقیقت آگاه بوده باشد که استدلال منطقی، چنانکه توماس آکوئینی یکبار به‌نحوشایسته اشاره کرده‌است، وابستهٔ «کمبود و نقصی در عقل»[۱۱] است، لیکن به‌عنوان یک‌فیلسوف وی اصل‌برهان عقلی‌را بادقت مورد ملاحظه قرارمی‌دهد. **شرح منظومهٔ** وی بطور کلی یاتقریباً منحصراً این‌جنبهٔ دوم‌فکراورا نشان‌می‌دهد. سبزواری چندین‌دلیل‌عقلی دربارهٔ أصالت«وجود» در آن کتاب می‌آورد. بطور کلی، دلائل او آشکارا به‌صورت مختصرارائه شده‌است. ما در اینجا دو دلیل از آنها را نه به‌آن اختصار دوباره اقامه می‌کنیم[۱۲].

اگر به‌جای اینکه «وجود» اصیل باشد، «ماهیات» اصیل بودند، هیچ «وحدت» واقعی در عالم قابل تصور نبود. عدم «وحدت» واقعی بالضروره مستلزم عدم امکان هرعمل‌عادی حکم‌است. صورت عادی حکم، که‌درفلسفهٔ اسلامی به«حمل‌شایع صناعی»[۱۳] موسوم است، مشروط به هم وحدت و هم اختلاف است. وقتی ما حکم می‌کنیم که «الانسان کاتب»، موضوع، «انسان»، و محمول، «کاتب» باید بایکدیگر مختلف‌باشند. اگر آنها کاملاً یکی بودند، هیچ ارتباط موضوع ـ محمولی نمی‌توانست میان آنها رخ نماید. اما جهت و جنبهٔ خاصّی باید باشد که درآن این دو متحد شوند. اگرآنها درتمام جهات بایکدیگر جدائی واختلاف داشتند ومطلقاً هیچ کاری بایکدیگر نداشتند، هرگز در وحدت ارتباط موضوع ـ محمولی فراهم نمی‌آمدند.

جهت و جنبهٔ اختلاف یا دوگانگی در این نوع حکم از طرف «ماهیت» ناشی می‌شود. موضوع قضیه با محمول مختلف است زیرا مفهوم یا «ماهیت» «انسان» ذاتاً با مفهوم یا«ماهیت» «کاتب» فرق می‌کند. جهت وحدت وهمانی بوسیلهٔ «وجود» فراهم می‌شود، بدین معنی که محمول «کاتب» بطور خارجی توسط همان «وجود»ی موجود است که موضوع «انسان» موجود است.

مفهوم «انسان» قطعاً غیرازمفهوم «کاتب» است. اما این دو مفهوم مختلف‌در بعضی‌موارد مربوط به‌یک شیء (مصداق) درعالم‌غیرمفهومی یعنی‌واقعی‌است، بطوری که

دربارهٔ آن درست است که بگوئیم «او یک انسان است» وهم بگوئیم «او کاتب است».
این همانی و وحدت را «وجود» فراهم می کند. «وجود» در اینجا مانند هرجای دیگر فی نفسه یک واقعیت یگانه است، و موضوع و محمول هر دو بدان وسیله موجودند. مع هذا همان «وجود» دوجنبه یا دو مرتبهٔ مختلف دارد؛ موضوع در یکی از این مراتب وجوددارد ومحمول دردیگری[۱۴]. نخستین شرط لازم «حمل شایع صناعی»، یعنی ضرورت وجودِ وحدت و دوگانگی در عین حال، بدین سان بوسیلهٔ همکاری «وجود» و «ماهیات» حاصل می‌شود.

اما این مطلب فقط بنابراین فرض ممکن است که «وجود» اصیل باشد. بنابرفرض مقابل، یعنی اینکه «وجود» اعتباری است وآنچه در عالم خارجی عینی وواقعی است «ماهیت» است، هیچ وحدت واقعی متحقق نخواهد بود، زیرا «ماهیت» تعریفاً اصل کثرت و اختلاف است. «ماهیت» «انسان» موجود خواهد بود؛ «ماهیت» «کاتب» موجود خواهد بود؛ اما جداگانه و بطور مستقل از یکدیگر، هیچ پیوندی میان آنها موجود نخواهد بود. بنابراین فرض، «وجود» که فرض شده که چنین پیوندی را فراهم می کند اعتباری، یعنی غیر واقعی، است.

دومین برهان عقلی أصالت «وجود» که ما دوباره اقامه می کنیم برهانی است که مستلزم «درجات تشکیکیِ[۱]» (تشکیک) «ماهیت» است. این برهان پیرامون ارتباط «علت» و «معاول» پرورانده شده است.

مثلاً موردی را ملاحظه کنید که در آن هم «علت» وهم «معلول» به‌نوع واحدی متعلقند، چنانکه یک آتش (الف) علت آتش دیگر (ب) می‌شود. بدیهی است که (الف) و (ب) در «ماهیت» واحدی، یعنی «آتش بودن»، شریکند. حال از آنجا که بنابرفرضِ أصالت «ماهیت» در عالم خارجی چیزی جز «ماهیات» وجود ندارد، «وجود» صرفاً اعتباری است ـ ما باید بپذیریم که «ماهیتِ» آتش (الف) «علت» است

(۱) Analogical Gradation

درست همانطور که «ماهیتِ» آتش (ب) «معلول» است. به‌علاوه، از آنجا که یک «علت» ناگزیر آنچه را که به‌عنوان سبق یا تقدّم علّی بر «معلول» معروف است دارد[۱۵] «ماهیت» (الف) در آتش بودن مقدّم خواهد بود بر «ماهیتِ» (ب) در آتش بودن. در این صورت ما مجبوریم که نتیجه بگیریم که خود آن «ماهیت» تا آنجا که در «علت» است مقدّم و تا آنجا که در «معلول» است مؤخّر است. این مطلب در حکم قبول درجات تشکیکی (تشکیک) در «ماهیت» آتش است، یعنی «ماهیت» آتش دارای دو مرتبه یا درجه است، یک درجهٔ «مقدّم» و یک درجهٔ «مؤخّر».

بنا بر نظر کسانی که به‌أصالت «وجود» معتقدند، چنین نظریه‌ای بی‌معنی است. یک «ماهیت» تا ابد خودش است و هیچ تغیّر و اختلافی نمی‌پذیرد. چنانکه ارسطو در مقولات می‌گوید[۱۶]، یک «انسان» هرگز نمی‌تواند «بیشتر و کمتر انسان» باشد، اعم از اینکه ما یک فرد خاص را در دو نقطهٔ مختلف از زمان در نظر بگیریم یا او را با انسانی دیگر مقایسه کنیم. همچنین یک انسان نمی‌تواند نسبت به‌انسان دیگر در «انسان بودن»، یعنی نسبت به «ماهیت»، «مقدّم» یا «مؤخّر» باشد.

آنچه در ارتباط «علت» و «معلول»، آتشِ (الف) را مقدّم» و آتشِ (ب) را مؤخّر می‌سازد «آتش بودنِ» (الف) و (ب) نیست، زیر آتش‌بودن همه‌جا یکی‌است. اختلاف تقدّم و تأخّر برای «ماهیتِ» آتش بواسطهٔ «وجود» که برحسب تقدّم ـ تأخّر، شدّت ـ ضعف وغیره درجات دارد پدید می‌آید. چیزی که در مثال ما عملاً «مقدم» یا «مؤخر» است «ماهیت» آتش است. اما اینکه آتشِ (الف) «مقدّم» و آتشِ (ب) «مؤخر» است، به‌سبب خود «ماهیت» نیست، بلکه به‌علت «وجود» است که بواسطهٔ آن «ماهیات» در درجات یا مراتب مختلف متحقق می‌شوند.

«ماهیتِ» (آتش بودن) «علت» (الف) «مقدّم» و «شدیدتر» از «ماهیتِ» «معلول» (ب) است، نه نسبت به خصوصیت خود «ماهیت»، بلکه نسبت به درجات «وجود». «ماهیت» آتش در (الف) در مرتبه‌ای از لحاظ وجودشناسی است که در آن

خاصیت ویژه‌ای هست که درمرتبهٔ (ب) همان «ماهیت» وجود ندارد. ما باید همچنین بیاد آوریم که در اینجا حقیقت (واقعیت) «وجود» منظور است، نه صرفاً مفهوم یا تصور «وجود». این «درجات تشکیکیِ» حقیقت «وجود» پایه وسنگ زاویه یِ است در فلسفهٔ کسانی که به أصالت «وجود» معتقدند.

«درجات تشکیکی» (تشکیک)، خواه دربارهٔ «وجود» یادربارهٔ «ماهیت»، مفهومی‌است دارای‌اهمیت‌اساسی که‌لبّ ساختمان‌بنیادی مابعدالطبیعهٔ حکمت‌را مشخّص می کند. این مسأله به نحوکامل در فصل ۷ مورد بحث قرار خواهدگرفت. در اینجا کافی است که مقدمتاً بیان شودکه «درجات تشکیکی» وقتی قابل مشاهده است که تعدادی ازاشیاء، که همگی ازلحاظ هستی‌شناسی مبنا یا ریشهٔ واحدی دارند، با یکدیگر بوسیلهٔ حالات وکیفیات درونی گوناگونِ همان مبنا و زمینه اختلاف داشته باشند. کسانی که طرفدار أصالت «وجود»ند اظهارمی کنند که آن زمینه ومبنا درهرمورد چیزی غیر از «وجود» نیست، که بنابراین باید به عنوان چیزی که بی‌نهایت شکل پذیر است ملحوظ باشد. حالات درونیِ گوناگون چنان به‌نظر ما می‌آیندکه‌گویی جواهر مستقل و قائم به خود به‌نام «ماهیّات» هستند. باوجود این، در آخرین تحلیل، «ماهیّات» اثبات می‌شوندکه فرآورده‌های ساختمان عقلی اذهان‌ماهستند. مثلاً شیئی سفیدتر ازشیئی دیگر است، اما این اختلاف مربوط به‌اختلاف درجهٔ شدت در «ماهیتِ» خود سفیدی نیست‌بلکه مربوط به‌درجات مختلف «تحقّقِ» (یعنی «وجودِ») خودآن «ماهیت» است.

درمقابل این حکما، نمایندگان أصالت «ماهیت» معتقدندکه مبنا وزمینهٔ مشترکی که دربرهان فوق‌الذکر ازآن سخن‌رفت همواره ومطلقاً بوسیلهٔ «ماهیّات» فراهم‌می‌شود؛ زیرا «وجود»، بنابرنظر آنان، واقعیت عینی که به آن اجازه خواهد داد چنین زمینه و مبنایی را از لحاظ هستی‌شناسی آماده سازد ندارد. مثلاً وقتی سرخی یک سیب در طی فراگرد (۱) تدریجی رسیدن افزوده می‌شود، شماری نامتناهی از درجات در درون

(۱) Process

«ماهیتِ» خود سرخی تحقّق می‌یابد. اما آنان اظهار می کنند که به‌رغم تحقق درجات و مراتب نامتناهی در درون «ماهیت»، «ماهیت» همواره به‌عنوان یک «واقعیت» عینی، طبیعت نوعیهٔ واحدی باقی می‌ماند. بدین سان، در این نظریه، میان درجه و مرتبهٔ اول و آخر، سلسلهٔ وسیعی از تغیّرات و تحوّلات ممکن وجود دارد و این کلّ تغیّرپذیر و کشدار، یک «ماهیت» را می‌سازد. اینست آنچه از «درجات تشکیکیِ» «ماهیت» منظور شده است.

ما باید اظهار کنیم که برای کسانی که به أصالت «ماهیت» معتقدند دشوار است که «درجات تشکیکی» را در ساختمان درونی «ماهیت» نپذیرند. در غیر این صورت، آنان باید قبول کنند که در ظرف فاصله و مسافت محدودی که بین مرحلهٔ اول و آخر امتداد دارد، شماری نامتناهی از «واقعیات» انضمامی[1] متحقق است. در واقع، عدّه‌ای از کسانی که معتقدند که «ماهیت» اصیل و «وجود» اعتباری است، «درجات تشکیکی» را در «ماهیت» نمی‌پذیرند. آنها همین قدر مسلّم می‌گیرند که شدّت در «ماهیت» آتشِ (الف)، مثلاً، که «علتِ» آتش دیگر (ب) است، به‌همان ساختمان درونی ماهیتِ (الف) متعلق است، درست همان گونه که ضعف ماهیتِ (ب) جزءِ ذاتی و ماهوی خود آن است. اما در این مورد، ماهیتِ (الف) را باید ماهیتی غیر از «ماهیتِ» (ب) تشخیص داد، زیرا ماهیتِ (ب) ذاتاً فاقد شدّتِ (الف) است. این وضع به این قول سخیف خواهد کشید که تعدادی نامتناهی از «ماهیّات» در عالم خارج ذهنی در ظرف فاصلهٔ محدودی که بین مرحلهٔ اول و آخر امتداد دارد متحقّق هستند.

همچنین می‌توانیم اضافه کنیم که دومین برهان أصالت «وجود» ـ برهانی که مبتنی بر «تقدم» و «تأخّر» در رابطهٔ «علت» ـ «معلول» است ـ علیه مخالفی که «درجات تشکیکیِ» «ماهیت» را می‌پذیرد معتبر نیست. چنانکه هم‌اکنون دیدیم، اختلاف مربوط

(۱) Concrete

به «تقدّم» و تأخّر» بین آتشِ (الف) و آتشِ (ب) را بخوبی می‌توان برحسب درجهٔ درونی «ماهیتِ» واحد تبیین کرد.

سهروردی نظریه‌ای عرضه می‌نماید که عقیدهٔ أصالت و عقیدهٔ «تشکیکِ» «ماهیت» را ترکیب می‌کند. البته این نظریه مستلزم اعتباریّت «وجود» است. برای فهم کامل نظریهٔ سهروردی در خصوص این مسأله، ما باید با مطالعه وبررسی این مطلب آغاز کنیم که وی دربارهٔ تقسیم دوبخشیِ «وجود» و «ماهیت» چه می‌گوید وانتقاداو از رأی سینوی چیست.

در فصل ٤ ما قبلاً ثابت کردیم که تقسیم دو بخشی میان «وجود» و «ماهیت» که ابن‌سینا از آن سخن می‌گوید باید به‌عنوان حادثه‌ای درقلمرو مفاهیم یعنی درسطح ومرتبهٔ تحلیل مفهومی، تفسیر و تعبیر شود و نه به‌عنوان رویدادی در قلمرو واقعیت انضمامی. امابایدقبول کنیم که ما دراینجا باتفسیر وتعبیری ازخودمان سروکار داریم. بایداعتراف کرد که سخن ابن‌سینا واقعاً خالی از ابهام نیست، و تفسیر و تعبیر دیگری را نیز اجازه می‌دهد. خود ابن‌سینا، برخلاف نصیرالدین طوسی، صریحاً روشن نساخته‌است که فرق وامتیاز «ماهیت» از «وجود» جز درقلمرو تصور ذهنی رخ نمی‌نماید[۱۷].

درواقع سهروردی تفسیر و تعبیر دیگری را اختیار می‌کند که بنابرآن ابن‌سینا و پیروان‌وی‌ازحوزهٔ مشّائی‌دراین‌تصوراشتباه‌آمیزکه «وجود» چیزی‌متفاوت‌وقابل‌تشخیص از «ماهیتِ» در اعیان، یعنی در ساختمان واقعیت عینی، است مقصّر بودند. وی رأی سینوی را دقیقاً بنابراین فهم مورد انتقاد قرار می‌دهد.

سهروردی از این اصل آغاز می‌کند که «یکْ اختلاف ذهنی بالضروره مستلزم یکْ اختلاف واقعی نیست»[۱۸]، یعنی اینکه دوچیز به‌عنوان مفاهیم با یکدیگر مختلفند بالضروره دلالت ندارد براینکه در اعیان مختلفند. براین اساس وی اظهار می‌کند که «ماهیت» و «وجود» فقط در مرتبهٔ تحلیل مفهومی دو چیز مختلفند[۱۹]، و برعکس در عالم خارج ذهنی، آنها یکْ «واقعیت» یگانه‌اند، نه ترکیبی از دوعنصر مستقل.

تااینجا ، اگر تفسیر وتعبیر ما از نظریهٔ سینوی درست باشد ، سهروردی اساساً باابن‌سینا موافقت دارد. تنها نکته‌ای که وی را از ابن‌سینا متمایز می‌سازد این‌است که وی صریحاً و باتأکید اظهار می‌کند که مفهوم «وجود» بکلی اعتباری‌است وهیچ چیز واقعی نیست که مستقیماً دریک «موجود» واقعی باآن مطابق‌باشد. درحقیقت، مرجع عینیِ لفظ «وجود» چیزی جز «ماهیت» چنانکه واقعاً هست (ماهیة کماهی) نیست. ما درعالم خارج ذهنی با «ماهیاتِ» کاملاً متحقّق روبرو هستیم ، که ورای آنها چیز دیگری نیست که آنها به‌آن مربوط باشند. «ماهیت» است که بطور اوّلی واساسی واقعی‌است؛ و واقعیت بنیادی «ماهیت» ، وقتی مفهوماً تحلیل شود ، مفهوم «وجود» را حاصل می‌کند. همین دربارهٔ «وحدت» نیز صادق است[۲۰] .

سهروردی اساساً با ابن‌سینا درنظریهٔ خود دربارهٔ مسألهٔ کنونی اختلاف دارد زیراوی تقسیم دوبخشی سینوی را بدان طریق که ما نشان‌دادیم تفسیر نمی‌کند. وی مسلّم می‌گیرد که منظور ابن‌سینا فرق وتمایزی واقعی دربارهٔ دو جزء مقوّم در ساختمان درونی شیء خارج ذهنی بوده‌است. مکرّراً وی به‌این‌فهمِ تقسیمِ دوبخشی سینوی برمی‌گردد. وی علیه این عقیدهٔ ابن‌سینا استدلال می‌کند که «وجود» باید چیزی غیر از «ماهیت» باشد زیرا غالباً اتفاق می‌افتد که ما در اذهان خود ماهیتی ـ مثلاً یک مثلث ـ را تصور می‌کنیم ومع‌هذا پس‌از آنکه آن را تصور کردیم شک داریم که آیا واقعاً وجود دارد یا نه ، چنانکه می‌گوید[۲۱] :

«این‌قول پذیرفتنی‌نیست که «وجود» درعالم خارجی چیزی‌است غیراز «ماهیت» بر این اساس که ما می‌توانیم «ماهیت» را کاملاً بطور مستقل از «وجود» ادراک کنیم . (این غیرقابل قبول است) زیرا درست به همان نحو می‌توانیم تصویری ذهنی از «وجود» بسازیم ـ مثلاً ، «وجودِ» یک پرندهٔ افسانه‌ای ، «عنقا» ـ بدون‌اینکه بدانیم آیا آن (یعنی‌آن «وجود» خاص) وجود دارد (یعنی دراعیان متحقق است) یانه. بدین سان «وجود» مستلزم «وجود» دیگری خواهد بود وهمینطور تا اینکه درنهایت باید

سلسله‌ای نامتناهی از «وجودات» را که در آن ِ واحد متحقق‌اند بپذیریم»[٢٢].

ابن‌سینا اظهار می کند که «وجود» چیزی غیر از «ماهیت» در عالم خارجی‌است به‌این دلیل که ما قادریم تصویر ذهنی دربارهٔ یک «ماهیت» بسازیم و مع هذا «وجود» واقعی آن‌را مورد شک قراردهیم. اما همین دلیل ممکن است نتایج مختلفی به‌بار آورد. قابلیت شک دربارهٔ «وجود» واقعی ِ یک تصویر ذهنی که در ذهن «وجود» دارد منتهی به‌اعتقادِ به‌دونوع «وجود» می‌شود، که «وجود» دوم چیزی واقعاً غیراز «وجود» اول است[٢٣]. «وجود» اول، برای اینکه وجود داشته باشد، مستلزم «وجود» دوم است، و «وجود» دوم مستلزم سوم و همین‌طور تا بی‌نهایت. این‌نظریه بدیهی‌است که سخیف و بی‌معنی است، و سخافت آن از این فرض اصلی که «وجود» چیزی واقعی یعنی «موجود» در اعیان است نتیجه می‌شود. حقیقت، به‌نظر سهروردی آنست که «وجود» اعتباری است، چیزی «ذهناً وضع شده»، و فرق بین «وجود» و «ماهیت» فقط در قلمرو تحلیل مفهومی رخ می‌نماید.

چنانکه پیشتر خاطر نشان ساختیم، انتقاد سهروردی از رأی سینوی همین که پذیرفته شد که آن انتقاد مبتنی‌بر بدفهمی ِ نظر ابن‌سیناست دیگر نیرو و قوّتی ندارد. اما ضعف آن انتقاد نکتهٔ کوچکتری‌است. خیلی مهمتر برای اغراض ما، توجّه به‌اصرار سهروردی بر طبیعت اعتباری «وجود» است. این‌نظریه دربارهٔ طبیعت «وجود» کاملاً مخالف اندیشهٔ بنیادی مابعدالطبیعهٔ سبزواری است.

فلاسفهٔ مشّائی[٢٤] مدّعی‌اند که «وجود»، اوّلی وبدیهی‌ترین‌چیزهاست بطوری که ما مُجاز نیستیم که بوسیلهٔ هیچ چیز دیگر آن‌را تعریف کنیم. اما سهروردی می گوید که این موقف فقط طفره رفتن از إشکال‌است. درحقیقت، یک یا چند معنی ِ روشن حتی دراستعمال عادی کلمهٔ «وجود» قابل‌تشخیص‌است. وی پیشتررفته ومی‌گوید قابل‌توجه است که تمام معانی ِ قابل تشخیص «وجود» دلالت دارد براینکه آن اعتباری است.

نخستین معنی از معانی آن «روابط و نِسبِ» مکانی یا زمانی است که در چنین

قضایائی اظهار می‌شود: «آن چیز در خانه، در ذهن، در واقعیت، در زمان و غیره وجود دارد». در اینجا آنچه از کلمهٔ «وجود» منظور شده همواره به‌همان معنی حرفِ «در» (فی) است؛ به‌عبارت دیگر، آن دلالت بر رابطهٔ یک «ماهیت» عینی‌خارجی با مکان و زمان دارد. این رابطه، که کلمهٔ «وجود» بدان اشاره دارد خود محصول عقل ما است.

معنی دوم، رابطهٔ منطقی میان موضوع و محمول است. در قضیه‌ای مانند: «زید به‌عنوان یک کاتب وجود دارد» (یعنی زید یک کاتب است)، «وجود» فقط به‌معنی رابطهٔ یک محمول با یک «ماهیت» خارجی است که موضوع بدان دلالت می‌کند.

معنی سوم «ذات» (یا حقیقت) است. مردم غالباً «وجود» یک چیز را به‌معنی «ذات» یا خود آن چیز بکار می‌برند. «ذات» یا «خود» به‌این معنی فقط یک انتزاع ذهنی است، یک مفهوم انتزاعی که فعالیّت تشریح کنندهٔ عقل از شیء بالفعل موجود (یعنی «ماهیت» خارجی) بیرون می‌کشد.

در تمام این سه مورد، آنچه کلمهٔ «وجود» دلالت می‌کند «جنبه‌های عقلی» (اعتبارات عقلیه) است که در رابطه با «ماهیّات» فقط در مرتبهٔ مفهوم‌سازی مطرح می‌شوند. «ماهیّات»، اشیاء واقعی ومتحقق درعالم خارج از ذهن هستند، اما «وجود» به‌جنبه‌هائی دلالت می‌کند که تنها در عقل ما مطرحند، و آنگاه به‌ساختمان عینی اشیاء (در اعیان) تعبیر می‌شوند.

بدین‌گونه سهروردی «وجود» را درمیان جنبه‌های عقلی یاجهات عقلیه[۲۵] به‌شمار می‌آورد که «امکان» و «وحدت» و مانند آن نمونه‌های دیگر هستند. مفهوم «وجود» صورت عینی مطابقی در عالم خارجی ندارد. «وجود» در مرحلهٔ مفهوم‌سازی غیر از «ماهیت» است. اما درعالم غیرمفهومی واقعیت، هیچ جوهر واقعی که مطابق «وجود» باشد وجود ندارد.

«من به‌آسانی می‌پذیرم که «وجود» و امکان» و مانند آنها مفهوماً مختلف و از واقعیاتی (یعنی «ماهیاتی») که بدانها نسبت داده می‌شوند قابل تشخیص و تمیزند. اما نمی‌توانم با این نظریه موافق باشم که این عناصر قابل تشخیص، صور عینی خود را در عالم خارج از ذهن دارند»[۲۶].

سهروردی خاطرنشان می‌کند که مسألهٔ «جهات عقلی» دارای چنان طبیعت دقیق و ظریفی است که بسیاری از اذهان را مشوّش و آشفته کرده است. در دفاع از این رأی که «وجود» و «امکان» و «وحدت» و غیره موجودات جوهری هستند که تحقّق (هویّت) دارند و در اعیان غیر از «ماهیّات» هستند، بعضی از فلاسفه چنین استدلال می‌کنند[۲۷]:

«ما وقتی می‌گوئیم: «شیئی در واقعیت (در اعیان) وجود دارد» یا «در اعیان ممکن است» یا «واحد است»، بخوبی از اختلاف بین اینها و قضایائی مانند: «آن در ذهن ممکن است» یا «واحد است» یا «موجوداست» آگاهیم.

«این (آگاهی دربارهٔ اختلاف بین این دو طبقه از قضایا) فقط مربوط است به‌این حقیقت که «امکانِ» شیءِ ممکن عینی، «امکانِ» دراعیان است. این‌امر بدین دلیل است که (شیءِ مورد بحث) در اعیان «ممکن» و «موجود» است. و همین مطلب دربارهٔ «وجود» و «وحدت» نیز صادق است».

این برهان، بنا بر نظر سهروردی، مبتنی بر خلط و اشتباه بین ساختمان حکم و ساختمان واقعیت عینی است. این دقیقاً همان‌نکتهٔ دقیق وظریفی است که یادشد. جریان این برهان چنین است[۲۸]:

«از صحّت حکمی که ما دربارهٔ یک شیء می‌کنیم که «آن در واقعیت عینی ممکن است»، بالضروره نتیجه نمی‌شود که «امکانِ» آن شیء یک امر خارجی عینی است. بلکه «اینکه آن در واقعیت عینی ممکن است» محتوای حکمی است که ذهن ساخته‌است[۲۹]. همچنین، «اینکه آن در ذهن ممکن‌است (یعنی‌مفهوماً)» محتوای‌یک‌حکم

است. بدین سان «امکان» فقط یک صفت ذهنی است که ذهن گاهی به آنچه در ذهن است نسبت می‌دهد و گاهی به آنچه در واقعیت عینی است. و گاهی ذهن حتی احکام مطلق می‌سازد که نسبت آنها به ذهن و به واقعیت عینی متساوی و خنثی است».

این مطلب بدون اظهار اینکه آنچه در اینجا پیرامون «امکان» گفته شد کلمه به کامه در مورد «وجود» نیز بکار می‌رود صادق است. در زندگی عادی ما دائماً احکامی از این نوع می‌سازیم: «x موجود است» یا «x وجود دارد». بنابر نظر سهروردی، «وجود» در چنین مواردی درقلمرو یک حکم محدود می‌ماند؛ مرجع آن هرگز ماورای محتوای حکم نیست. آن فقط در حدود وجدان وشعور آدمی است.

قطعه‌ای که هم اکنون نقل شد درباره «امکان» نیز که یک «صفت ذهنی» است سخن می‌گوید. درنتیجه، «وجود» نیز باید به‌عنوان یک «صفت ذهنی» ملحوظ باشد. مفهوم «صفت» یا «عرض» دررابطه با «وجود» یک مسأله بسیار مهم وجالب توجه را در هستی شناسی[1] اسلامی مطرح می‌کند. ما این مسأله را درفصل بعد بحث خواهیم کرد. در اینجا به‌نقل قطعه‌ای اکتفا می‌کنیم که در آن سهروردی مفهوم «صفت ذهنی» را ساده و روشن تبیین کرده است[۳۰]:

«صفات به دونوع تقسیم می‌شوند: (۱) صفاتی که هم درخارج ازذهن «وجود» دارند، مانند «سفیدی»؛ و (۲) صفاتی که «ماهیات» بوسیله آنها وصف می‌شوند، لیکن «وجود»ی جز در ذهن ندارند. بلکه، «وجود» عینی آنها اینست که در ذهن هستند. نمونه این نوع صفات را می‌توان بوسیله مفهوم «نوع» که به «انسان» حمل می‌شود ومفهوم «جزئی (یافرد)» که درباره زید (فرد انسان) حمل می‌شود نشان داد. مثلاً وقتی می‌گوئیم: «زید یک جزئی دراعیان است»، منظور مااین نیست که «جزئیّت» درعالم خارج از ذهن صورتی دراعیان دارد که قائم به زیداست. همین‌امر درباره مفهوم «شیئیّت» یا یک شیء بودن صادق‌است. آن، چنانکه بسیاری‌از خود مشّائیان قبول

(۱) Ontology

دارند ، یکی از « معقولات ثانیه » است . با وجود این ، ما صادقانه می‌توانیم بگوئیم : «جیم [x] شیئی دراعیان است» .

« امکان» ، «وجود» ، « وجوب » ، «وحدت» ومانند آنها همه از این قبیلند .

« بدین‌سان از اینکه چیزی «جزئی (یعنی فرد) دراعیان» یا «ممتنع دراعیان» است بالضروره لازم نمی آید که «جزئیّت» ـ وهمچنین «امتناع » ـ یک صورت عینی ویک واقعیتی که نسبت به خود شیء در عالم خارجی زائد واضافی است داشته باشد. درست به‌همین نحو، چیزی که « ممکن دراعیان » یا «موجود دراعیان» است بالضروره به این معنی نیست که خود «امکان» یا «وجود» آن شیء درعالم خارجی متحقق باشد» .

مانظریهٔ مشهور سهروردی را دربارهٔ اعتباریت «وجود» مطرح‌ساختیم. بعلاوه وی استدلال می کند که اگر « وجود » اعتباری نبود ، بلکه چیزی واقعی درعالم خارج ذهنی بود ، «متحقق» یعنی « موجود » خواهد بود . این مستلزم آنست که « وجود » «وجود» داشته باشد وسیر قهقرائی تا بی‌نهایت می‌رود .

علیه این انتقاد ، قوی‌ترین برهان نزدکسانی‌که به أصالت « وجود » معتقدند ـ درواقع هم‌ملاصدرا وهم‌سبزواری این‌مطلب را اساسی‌ترین‌پایهٔ این رأی درنظر گرفتند ـ آنست که«وجود» ، برای آنکه متحقق‌شود ، نیازی به‌هیچ «وجود»دیگری ندارد. آنان چنین اظهارنظر می کنندکه « وجود» بنفسه « تحقّق » است . تمام چیزهای دیگر (یعنی «ماهیات») بوسیلهٔ «وجود» موجودند ؛ اما «وجود» بنفسه «موجود» است، بوسیلهٔ همین حقیقت که «وجود» است. «موجودیّت» ، یعنی «تحقّق» ، بالعرض به «ماهیّات» متعلق است ، وحال آنکه ذاتاً به «وجود» متعلق است .

سهروردی این اندیشه را که « وجود » فی‌نفسه « موجودیّت » است به‌نحو ذیل رد می کند[۳۱] :

«فرض کنید که چیزی واقعاً «معدوم» است . شما ازآنان بپرسید: آیا «وجود» آن شیء «معدوم» است ، یا «حاصل و متحقّق » است ؟ محال است که بگویند چیزی

معدوم است اما «وجودش» «موجود» است. پس بالضروره باید «معدوم» باشد.

«اما از آنجاکه بدین طریق «وجودِ» چیزی همراه با این حکم که آن (یعنی آن «وجود») بالضروره «معدوم» است قابل تعقل وتصوراست، لازم می‌آید که «موجودیّت وجود» عین خود «وجود» نباشد. وگرنه، برای ما مطلقاً محال خواهد بود که تصور «وجود» را درعین حال بااین حکم که درعالم خارجی «معدوم» است (یعنی متحقق نیست) داشته باشیم.

«بدین سان آنان باید قبول کنند که «وجود» فقط بوسیلهٔ چیزی (یعنی وجودی دیگر) «موجود» می‌شود که وقتی «ماهیت»، متحقق وموجود می‌گردد عارض آن‌شود. یعنی، آنها باید قبول کنند که «وجود» فقط بواسطهٔ وجودی دیگر «موجود» می‌شود. واین تسلسل تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت».

اگرما قابلیت وتوانائی سهروردی را به عنوان یک جدلی باهوش ملاحظه کنیم، ودرعین‌حال به‌یادآوریم که وی شیخ‌الاشراقیه (رئیس‌اشراقیون) وعارفی‌مشهور بواسطهٔ عمق تجارب روحانی خود بود، می‌توانیم بفهمیم که چه حریف نیرومندی برای فیلسوفانی نظیر ملاصدرا وسبزواری بود.

سهروردی دوجنبه را درخود ترکیب کرده‌است. از یک سو، وی یک جدلی درجه اوّل بود، دارای ذهن تحلیلی هوشمند. وی بامشّائیان برشالودهٔ خودشان مبارزه می‌کرد. از سوی دیگر، یکی از بزرگترین عرفا دراسلام بود. در این قلمرو دوم، وی با زبانی کاملاً متفاوت سخن می‌گفت، زبانی با رموز وتشبیهات وکنایات فوق‌العاده، وهمین‌عامل وضعی راکه سهروردی نسبت به‌مسألهٔ «وجود» اتخّاذ نموده پیچیده می‌کند.

چنانکه هم اکنون دیدیم، سهروردی جدّاً کسانی را که به أصالت «وجود» معتقدند مورد هجوم واعتراض‌قرارمی‌دهد، و بجای آن‌أصالت «ماهیت»‌را ثابت می‌کند. وی این‌همه را برهمان پایه وشالودهٔ حریف خویش بنامی‌کند. او برهان خویش‌را منطقاً همچون انسان اهل عقل، می‌پروراند. اما در دومین قلمروِ مورد علاقهٔ خویش از

«وجود» و «ماهیت» سخن نمی‌گوید . بجای آن ، از نور روحانی ـ ما بعد الطبیعی سخن می‌گوید که در نظر او و از لحاظ عرفان تنها حقیقت به کاملترین معنای این کلمه است و خود را در مراتب نامتناهی بوسیلهٔ «درجات تشکیکی» که به طبیعت ذاتیش مربوط است آشکار می‌سازد. در این جهت، ساختمان «نورِ» سهروردی شباهتی قابل توجه به‌ساختمان «وجود» بمفهومی که ابن‌عربی و پیروان‌وی بسط و توسعه دادند دارد. کمی تعجب آور است که ملاصدرا بسیار تحت تأثیر تصور سهروردی از حقیقت نورانی در تکمیل ساختمان تصور خود دربارهٔ «وجود» به عنوان حقیقت نهائی مابعد الطبیعی بوده است . از آنجا که سبزواری صادقانه در این مطلب از ملاصدرا پیروی می‌کند ، ما هرگز قادر نخواهیم بود که ساختمان اساسی مابعدالطبیعهٔ سبزواری را بدون درنظر گرفتن تأثیر سازندهٔ قطعی که سهروردی داشته است به‌نحو کامل بیان کنیم. این نکته در فصل ۷ مورد بحث خواهدبود.

بحث و مجادله بر سر مسألهٔ أصالتی که در این فصل توصیف شد ساخت و ترکیبی ویژه دارد ، اگر کسی نتواند این ساخت و ترکیب را درك کند ، تمام بحث ممکن است صرفاً یک جنگ لفظی به‌نظر آید .

چنانکه خاطرنشان ساختیم ، این‌مسأله از تمایز بین «ماهیت» و «وجود» درمرتبهٔ تحلیل مفهومی ناشی‌می‌شود. «أصالت» یا «واقعیت بنیادی» که فلاسفه از آن سخن می‌گویند با «واقعیت» مفاهیم سروکار ندارد. منظور آنان این نیست که بگویند که مفهوم ، خواه از لحاظ «ماهیت» یا از لحاظ «وجود» ، در عالم خارج از ذهن ، واقعی است . علاقهٔ آنان بیشتر متوجه این بحث است که آیا واقعیتی مستقیماً مطابق با فعل إخباریِ مفهوم «وجود» می‌توان یافت ، یا «واقعیتِ» ورای مفهوم چیزی جز «ماهیت» نیست. مسألهٔ أصالت «ماهیت» درهمان چارچوب قرار می‌گیرد. در این مورد، مسأله کشف این است که آیا واقعیتی که در اساس فعل إخباریِ مفهوم «ماهیت» به عنوان «کلّی طبیعی» قراردارد واقعاً «ماهیت» است ، یا آن چیزی جز واقعیت «وجود» نیست .

این‌ساخت و ترکیب‌اساسیِ مسأله باید همیشه دقیقاً دست‌نخورده نگه داشته شود .

اگر حتی یکی از اجزاءِ آن نابجا قرارگیرد، تمام بحث بی‌معنی می‌شود. حال بدین منوال است درمورد کسانی که لفظ «ماهیت» را در عبارت «أصالة الماهیه» بمعنی کاتی [۳۲] می‌فهمند، یعنی «آنچه بدین‌وسیله یک شیء چیزی است که هست». در قرن نوزدهم، میرزا احمد اردکانی شیرازی [۳۳]، که فکر می‌کرد این بحث اساساً لفظی است، راه حل مسأله را باایراد تغییر ساده‌ای درساختمان درونی آن پیشنهاد نمود [۳۴]. بنابر راه حل پیشنهادی وی، «وجود» بدان‌سان که معتقدان به‌اعتباریّت آن درذهن دارند، مفهوم انتزاعی «وجود» است، وحال آنکه ماهیتی که آنان در ذهن دارند «ماهیت» به عنوان حاصل ومتحقق در اعیان است. برعکس «وجود» بدان سان که معتقدان به أصالت آن از آن سخن می‌گویند «حقیقتِ» (واقعیت) «وجود» است، نه مفهوم «وجود»، و حال آنکه ماهیتی که بدان اشاره می‌کنند «ماهیت» به‌عنوان یک «کلّی طبیعی» است که فی‌نفسه ملاحظه شده‌است. اما این راه حل، چنانکه استاد آشتیانی خاطر نشان می‌سازد، هیچ یک از دوطرف را خرسند نخواهدکرد.

(یادداشتهای فصل ۵)

۱) معنی لفظ «اعتبار» که «اعتباری» مشتق از آن است، بطور موقت نزدیک پایان فصل‌پیش توضیح داده شد. شرح بیشتر دربارهٔ آن اکنون گفته خواهد شد.

۲) مقدمهٔ عمادزاده‌اصفهانی را به **حکمت بوعلی‌سینا** تألیف حائری مازندرانی، ج ۳ (تهران ۱۳۷۷ ﻫ. ق.) ص ۱۳، ۱٦ نگاه کنید. وی می‌گوید که نظریه‌ای که شیخ احمد احسائی اتخاذکرده است شاید بواسطهٔ خلط و اشتباهی از طرف احسائی بین «وجود ـ ماهیت»، و «صورت ـ ماده» است.

۳) درکتاب خود به‌نام **بدایع الحکم** (که به فارسی نوشته شده، چاپ سنگی).

٤) درحکمت بوعلی سینای وی، ج ۱، صفحات ۳٦٤ ـ ۳۷۵؛ ص ۳۸۵، که درآنجا سبزواری را مورد اعتراض وانتقاد قرار می‌دهد؛ و ج ۲ صفحات ۳۵۲ـ۴۰۰.

۵) به منظور تمیز یکی از دیگری ، من معمولاً اوّلی را بوسیلهٔ «Quiddity» و دومی را بوسیلهٔ «Essence» ترجمه می کنم .

۶) **مشاعر** ، ص ۳۵ .

۷) جمع وجود ، به معنی صور یا حالات گوناگون بنابر فرض واقعیت «وجود» .

۸) بیان «اعیان ثابته» از ابن‌عربی (متوفی ۱۲٤۰) سرچشمه می‌گیرد . آن یک تعبیر عربی از مُثل افلاطونی است ، ومطابق است باآنچه مشّائیان «ماهیّات» می‌نامند . عبارت توصیفی «که هرگز عطر وجود را نبوئیده است» (الّتی ما شمّت رائحةالوجود) نیز از ابن‌عربی است . منظور وی از این عبارت آنست که «نمونه‌های والای ثابت» فی‌نفسه هنوز درعالم واقعیت خارجی حاصل ومتحقق نشده‌اند ، هرچند درنظر ابن‌عربی آنها در علم وآگاهی «مطلق» «موجود» هستند .

۹) **مشاعر** ، ص ٤ .

۱۰) همان مأخذ ، ص ۵ : و إن الوجود کلّه مع تباین أنواعه وأفراد ماهیة وتخالف أجناسه وفصوله حدّاً وحقیقةً ، جوهر واحد له هویّة واحدة ذات مقامات و درجات عالیة و نازلة .

۱۱) **برضدکفّار** ، ج ۱ ، فصل ۵۷ .

۱۲) **شرح منظومه** ، اشعار ۲۲-۲۳ با شرح خود وی دربارهٔ آنها .

۱۳) درفرق وتشخیص «حمل اوّلی وذاتی» قضیه‌ای مانند «انسان انسان‌است» یا «انسان یک حیوان ناطق است» به عنوان نمونه آورده می‌شود . این‌گونه حمل بوسیلهٔ این حقیقت که موضوع ومحمول نه تنها نسبت به عالم خارجی بلکه حتی به‌عنوان مفاهیم کاملاً بایکدیگر همانی و وحدت دارند مشخّص شده است .

۱٤) رجوع شود به تقی آملی : **دُرر الفرائد** ، ج۱ (تهران ، مرکز نشرکتاب ، ۱۳۷۷ ، ه . ق .) ص ۳۹ .

۱۵) مثلاً ، وقتی حرکت یک‌دست بالطبع علت حرکت یک‌انگشتر می گردد ،

گفته می‌شود که حرکت دست برحرکت انگشتر «تقدم علّی» دارد ، هرچند برحسب زمان رابطهٔ تقدم ـ تأخر میان آن دو حرکت نیست .

۱۶) ۱ ، ۵ ، ۳ ب ـ ٤ الف .

۱۷) **شرح براشارات و التنبیهات ابن‌سینا** ، ج۱ ، ص ۲۰۱ ، جایی‌که طوسی می‌گوید : إن امتیاز الماهیة من الوجود لایکون الّا فی التصوّر . می‌توان به‌یاد آورد که طوسی صادقترین شارح استاد خویش است ، تااندازه‌ای که همواره «سخنگو»ی فلسفهٔ سینوی ملاحظه شده است .

۱۸) **کتاب‌التلویحات** ، چاپ ه . کربن : **آثارمابعدالطبیعی وعرفانی** (استانبول ، ۱۹٤۵) ص ۲۲ ، فصل ۱۲ : لایلزم من التغایر الذهنی التغایر العینیّ .

۱۹) همان مأخذ ، ص ۲۳ : اذاقلنا : وجودکذا غیر ماهیته ، فانما نعنی بحسب التفصیل الذهنی .

۲۰) همان مأخذ ، ص ۲۳ .

۲۱) دلالت ضمنی آن ، چنانکه قطب‌الدین شیرازی (متوفی ۱۳۱۱) در **شرح** خود بر **حکمت الاشراق** (چاپ سنگی تهران ۱۳۱۵ ه . ق .) ص ۱۸۵ اشاره می‌کند، این است که «هرگاه از دوشیء یکی بطور مستقل از دیگری قابل تصور باشد، آنها در عالم خارج ذهنی واقعیت بایکدیگر مختلفند ؛ آنها دراعیان نیستند ، بطوری‌که وجود باید چیزی غیراز ، وزائد بر ، ماهیت درعالم خارج از ذهن باشد» . کلّ امرین یعقل أحدهما دون الآخر ، فهما متغایران فی الأعیان ، لامتّحدان فیها . فالوجود مغایر للماهیة و زائد علیها فی الأعیان.

۲۲) **تلویحات** ، ص ۲۲ ، فصل ۱۳ : لایجوز أن یقال : الوجود فی‌الاعیان زائد علی الماهیة ، لأنا عقلناها دونه . فإن الوجود ایضاً ، کوجود العنقاء ، فهمناه من حیث هوکذا ، ولم نعلم أنه موجود فی الأعیان . فیحتاج الوجود الی وجودآخر . فیتسلسل مرتّباً موجوداً معاً الی غیرالنهایة .

۲۳) قطب‌الدین شیرازی ، کتاب مذکور ، ص ۱۸۵ : کما دلّ تعقّل الماهیة مع الشکّ فی وجودها علی زیادة الوجود علیها ، کذلک یدلّ تعقّل الوجود المضاف الی الماهیة مع الشک فی وجود ذلک الوجود علی زیادةالوجود علی الوجود الأصلیّ .

۲٤) برهانی که در اینجا پرورانده شد مبتنی بر **حکمت الاشراق** سهروردی با **شرح** قطب‌الدین ، ص ۱۸۹ ـ ۱۹۱ است .

۲۵) **کتاب‌المشارع والمطارحات**، چاپ ه. کربن ، ص ۳٤۳ ، فصل ۱۰۱ .

۲۶) همان مأخذ ، ص ۳٤۶، فصل ۱۰۳ .

۲۷) همان مأخذ، ص ۳٤٤، فصل ۱۰۳ :

انا اذا قلنا «الشیء موجود فی‌الأعیان» او «ممکن فی‌الأعیان» او «واحد کذا» ، ندرک تفرقة بین‌هذا وبین ما تحکم «انه ممکن فی‌الذهن» او «واحد» او «موجود» . فلیس الّا أن الممکن‌العینیّ امکانه فی‌الأعیان ، وکذا الوجود والوحدة. فانه ممکن وموجود فی‌الأعیان ، لأنه ممکن وموجود فی الذهن فحسب.

۲۸) همان مأخذ، ص ۳٤۶، فصل۱۰۳ :

لایلزم من صحّة حکمنا علیه (ای علی‌الشیء) أنه ممکن فی‌الأعیان أن یکون امکانه واقعاً فی‌الأعیان . بل‌هومحکوم عایه من‌قبل‌الذهن أنه فی‌الأعیان ممکن ، ومحکوم علیه‌ایضاً أنه فی‌الذهن ممکن . فالامکان صفة ذهنیة یضیفها الذهن تارة الی مافی‌الذهن وتارة الی ما فی‌العین ، و تارة یحکم حکماً مطلقاً متساوی النسبة الی الذهن والعین.

۲۹) ذهن فکر می‌کند که شیء در واقعیت ممکن است . این عمل ذهن مستقیماً دلالت ندارد براینکه شیء در واقعیت ممکن است .

۳۰) چاپ ه . کربن ، کتاب مذکور ، صفحات ۳٤۶ـ۳٤۷ ، فصل ۱۰۳ :

ان‌الصفات تنقسم الی‌صفات لها وجود فی الذهن والعین ـ کالبیاض ـ والی صفات توصف بهاالماهیات ، لیس‌لها وجود الّا فی الذهن ، و وجودها العینی هوأنها فی‌الذهن ـ کالنوعیةالمحمولة علی‌الانسان ، والجزئیةالمحمولة علی‌زید ـ فإن‌قولنا : «زیدجزئی فی‌الأعیان»

لیس معناه أن الجزئیة لهاصورة فی الأعیان قائمة بزید . وکذلک الشیئیة کما یسلّمها کثیر منهم أنها من المعقولات الثوانی . ومع هذا، یصحّ أن یقال: «إن جیم شیء فی الأعیان» . والامکان والوجود والوجوب والوحدة ونحوها من هذاالقبیل. فکمالایلزم من کون شیء جزئیاً فی‌الأعیان او ممتنعاً فی‌الأعیان ان یکون للجزئیة صورة و ماهیة زائدة علی الشیء فی‌الأعیان ـ وکذا الامتناع ـ فلایلزم من کون شیء ممکناً او موجوداً فی‌الأعیان أن‌یکون امکانه او وجوده فی الأعیان.

۳۱) همان مأخذ، صفحات ۳۵۸ـ۳۵۹، فصل ۱۰۹:

ربما تقول لهم: الشیء، اذاکان معدوماً، هل وجوده معدوم او حاصل؟ ومحال أن یکون الشیء معدوماً و وجوده ثابت. فیجب أن یکون معدوماً. فاذا عقل وجود الشیء مع الحکم بأنه معدوم بالضرورة، یلزم أن‌لایکون موجودیة الوجود هونفس الوجود. والا، ماتصوّر تعقله مع الحکم علیه بأنه معدوم فی‌الأعیان. فلابدّ من کونه موجوداً بأمر یحصل عند تحقّق الماهیة وتحقّق وجودها. فیلزم للوجود وجود، ویتسلسل الی غیرالنهایة.

۳۲) چنانکه از «ماهیة» بمعنی خاص تشخیص داده می‌شود. این فرق وتمایز درآغاز همین فصل توضیح داده شد.

۳۳) معروف بعنوان مؤلف شرحی دربارهٔ **کتاب المشاعر** ملاصدرا، باعنوان **نورالبصائر فی حلّ مشکلات المشاعر**. رجوع شود به مقدمهٔ ه. کربن در چاپ وی از **مشاعر**، ص ۵۱.

۳۴) رجوع کنید به جلال‌الدین آشتیانی: **هستی از نظر فلسفه و عرفان** (مشهد، چاپخانهٔ خراسان ۱۳۷۹ ه. ق.) صفحات ۲۱۷ـ۲۱۸.

فصل (٦)

آیا وجود یك عرض است ؟

«عرضیّت وجود» مسألهٔ مهمی‌است که ابن‌سینا برای اخلاف، نه تنها در شرق اسلامی بلکه درغرب مسیحی نیز، به‌ارث گذاشته‌است. درعصرطلائیِ فلسفهٔ مدرسیِ قرون میانه در غرب، یعنی قرنهای سیزدهم و چهاردهم، فضلای مسیحی به بحثهای گرمی دربارهٔ این مسأله مشغول بودند که آیا «وجود» چیزی است که به عنوان یک «عرض» برماهیت اضافه می‌شود یا چنین نیست. مثلاً ما می‌بینیم که سیژر برابان [1]، بزرگترین نمایندهٔ مکتب ابن رشدی لاتین و معاصر توماس آکوئینی [2]، در مقدمهٔ تمهیدی خود برای شرح مابعدالطبیعهٔ ارسطو، به‌عنوان یکی‌ازمسائل اساسی مابعدالطبیعه این مسأله را مطرح می‌کند که «آیا موجودیت یا وجود در اشیاءِ معلول (یعنی اشیاءِ مخلوق یا ممکن، بقول ابن‌سینا) مربوط و وابسته به ماهیات اشیاء است یا چیزی است که (ازخارج) به ماهیات آنها افزوده می‌شود. خود سیژر شق‌اول را برگزید. توماس آکوئینی این نظریه را اتّخاذکرد که «وجودِ» یک شیء، هرچند چیزی است قابل تشخیص از «ماهیتِ» یک شیء مع هذا نباید همچون یک «عرض» به عنوان چیزی اضافی ملاحظه شود، بلکه چیزی‌است که بوسیلهٔ اصول درونیِ خود «ماهیت» ساخته شده است. البته این نظر بدان سان که وی آن را دریافته علیه رأی سینوی است، یعنی «وجود» یک عرضِ «ماهیت» بمعنی «عرض» معمولی مانند سفیدی است که یک

---

(۱) Siger of Brabant (۲) Thomas Aquinas

جوهر را وصف می‌کند. وگرنه‌از جهات دیگرخود وی کلمهٔ «وجود» را درتوصیف رابطهٔ «وجود» به «ماهیت» بکار می‌برد، زیرا معتقد است که «وجود» درتعریف هر «ماهیت» داخل‌نیست، یعنی چیزی‌است خارج‌از «ماهیت»[۱].

اما این‌گونه فهم رأی سینوی آشکارا یک بدفهمی‌است. چنانکه اکنون خواهیم دید، خود ابن‌سینا در **تعلیقات** خویش میان دونوع «عرض» تشخیص وتمیز می‌دهد، وثابت می‌کند که هرچند وی کلمهٔ «عرض» یا «صفت» را درتوصیف رابطهٔ «وجود» به «ماهیت» بکار می‌برد، منظور وی عرضی مانند سفیدی که حالّ در یک موضوع باشد نیست. امااین بدفهمی، که ازلحاظ تاریخی بسیار اهمیت دارد، درمیان فضلای لاتین به‌دلیل ناکامی مشابهی از جانب ابن‌رشد در درك و فهم آن رخ نموده است.

ابن‌رشد رأی سینوی را دربارهٔ «عرضیت» «وجود» به این معنی می‌گیرد که «وجود» تنها یک «عرض» معمولی مانند سفیدی است، وبطور جدّی ابن‌سینا را براین پایه مورد اعتراض وانتقاد قرارمی‌دهد[۲]. توماس آکوئینی این‌تفسیر را همراه بااین انتقاد ازابن‌رشد به‌ارث برد، واز آن زمان ببعد چنین نظریه‌ای از ابن‌سینا در فلسفهٔ مدرسی غربی متداول گردید. حتی‌امروزه رأی سینوی معمولاً در پرتو این‌شرح وتفسیر فهمیده می‌شود. مثلاً دکتر مَنسِر(۱) در **ماهیت تومیسم** خود این‌نظریه را، که بدین‌نحو فهمیده است، «قول نادرست» ابن‌سینا می‌نامد وچنین اظهار نظر می‌کند[۳]:

«در اینجا ابن‌سینا «عرض منطقی» (یعنی «عرض» به‌عنوان یک محمول) را با «عرض وجودی» (یعنی عرض درمقابل «جوهر» که حالّ درآن و به‌آن قائم است)، یا «عرضِ» به‌عنوان یکی ازکلیات خمس را با «عرضِ» به‌عنوان یکی‌از مقولات عشر، خلط واشتباه می‌کند. مسلّماً درست است که «وجودِ» هرممکن‌الوجودی متعلق است به پنجمین‌کلی ازکلیات خمس (یعنی کلی پنجم در ترتیب نظریهٔ فرفریوس(۲) ازکلیات، یعنی «عرض» بمعنی‌عرض‌عام). لیکن اشتباه است که فکر شود که «وجودِ» هرجوهرِ

(۱) Dr. P. G. M. Manser (۲) Porphyry

مخلوقی یک «عرضِ مربوط به‌مقولات عشر» است (موجود درغیر ، چیزی که درچیز دیگر موجود است) . «وجود» ، درحقیقت ، باید یک اصل مشترك جوهری ملاحظه شود که بیرون از «ماهیت» و «وجود» متحصّل ومتحقّق‌است» .

عبارت «موجود درغیر» که دکتر مَنسیِر بکار برده نمونه‌ای ازاین‌گونه فهم ، یا بدفهمیِ ، نظریهٔ سینوی از «عرضیت» «وجود» است . اگر «وجود» ، چنانکه خود ابن‌سینا فهمیده ، «موجود در غیر» (چیزی که درچیز دیگر موجود است) می‌بود ، تنها یک « عرض » معمولی خواهد بودکه حالّ در یک جوهر و قائم به‌آن است ، مانند سفیدی دریک جسم . چنین فهمی از «وجود» ناگزیر آدمی را وقتی برمی‌گردد تاوضع هستی شناسی « ماهیت » را مقدّم به « عروض » « وجود » ملاحظه کند به بن بست می‌کشاند .

یک « عرضِ » مقوله‌ای یا مربوط به مقولات عشر ، یعنی عرضی که به معنی « موجود در غیر » فهمیده می‌شود ، صفت یا خاصیتی است که ، در حالی که از خارج می‌آید ، برشیء (موضوع) حلول می‌کند وجزء درونی و ذاتی آن می‌شود ، و موضوع نوعی «محل» برای «عروض عرض» است. عبارت «ازخارج‌می‌آید» دراینجا چیزی غیر ازاین معنی نمی‌دهد که « محل » که فی‌نفسه ملاحظه شده ، یعنی بدون درنظرگرفتن شرایط ثانوی ، قائم به خود است ونیازی به «عرض» ندارد. مثلاً خود جسم نیازی به‌سفیدی ندارد ؛ زیرا جسم ، از این جهت که یک جسم است ، صرف نظر ازاین‌که خاصیت سفیدی عارض آن بشودیانشود ، بخود موجوداست. سفیدی فقط درمرحلهٔ بعدازمرحلهٔ قوام «ماهیت» عارض جسم می‌شود.

حال ، اگر «وجود» یکی‌از چنین «اعراض» می‌بود ، «ماهیت» که اساساً مستقل ازهر «عرضی» ازاین‌گونه‌است وجود قائم به‌خود می‌داشت ، یعنی‌حتی بدون «عروض» «وجود» به‌صورتی یابصورت دیگر موجودمی‌بود. اماصورتِ «وجودِ» یک «ماهیت» مقدّم‌به «موجودیتش» چه خواهدبود ؟ دریک بحث کلامی (خداشناسانه یاتئولوژیکی)

بخصوص تحت تأثیر فلسفهٔ نوافلاطونی ، این إشکال ممکن است بطور ساده بوسیلهٔ این قول که «ماهیات» درچنین حالتی در علم خداوند وجود دارند حل شود[4] . اما از لحاظ هستی شناسی این راه حل بکار نمی‌آید . مع هذا خواه نخواه بایستی بپذیریم که چنین « ماهیتی » در جائی بطریقی مرموز همچون یک چیز خارق‌العاده و شگفت‌انگیز وجود دارد .

فهمیدن «وجود» به‌عنوان یک «عرض» مقوله‌ای ، مانند سفیدی ، که عارض بر « ماهیتی » می‌شود که بطور مستقل از « عرض » قائم به خود است ، همان فهمیدن «عروض» «وجود» بر «ماهیت» به‌عنوان حادثه‌ای است که درعالم خارج ذهنی واقعیت رخ می‌نماید . این إشکالی که هم اکنون ذکر شد وبسیاری اشکالات دیگر ، همگی دقیقاً ازاین فهم رأی ونظر سینوی ناشی می‌شود. ما به تکرار خاطر نشان می کنیم که این‌گونه فهم به علت شرح و تفسیر اشتباه‌آمیز و نادرست سخن ابن‌سینا است.

باوجوداین، ابن‌سینا هم درشرق وهم درغرب عموماً بدفهمیده شده‌است. درمیان نامهای بزرگی که در دوره‌های پیشین فلسفهٔ اسلامی نظریهٔ نادرستی را دربارهٔ ابن‌سینا بجاگذاشته‌اند می‌توانیم فخرالدین رازی (متوفی ۱۲۰۹) را یادکنیم که مسائل ومشکلات مجعولی براساس این بدفهمی مطرح ساخته است . ما در اینجا علاقه‌ای نداریم که این «شبهات فخریه» را مورد بحث قرار دهیم . خیلی مهمتر جواب قطعیی است که طوسی در دفاع ازنظریهٔ سینوی داده‌است، زیراآن جواب معنی درست «عرضیت» «وجود» را معلوم وهویدا ساخته‌است:

«دلیل رازی مبتنی است براین تصورکه « ماهیت » پیش از «وجود» خود (از همان آغاز) نوعی ثبوت وقوام درعالم خارجی دارد، وسپس (درمرحلهٔ بعد) «وجود» در آن حلول می کند . لیکن خود این تصور باطل است. زیرا بودن (یاثبوت وقوام) یک «ماهیت» همان «وجود» آن است.

«ماهیت» هرگز نمی‌تواند مستقل از « وجود» باشد مگر در عقل. اما این جمله

را نباید به این معنی گرفت که «ماهیت» درعقل جدا ومنفکک از «وجود» است، زیرا «بودن درعقل» نیز خود نوعی «وجود» است، یعنی «وجود عقلی»[۵]، درست همان گونه که «بودن درعالم خارجی» «وجود خارجی» است. بیان بالا[۶] را باید بدین معنی فهمید که عقل دارای چنان طبیعتی است که می‌تواند «ماهیت» را بتنهایی بدون در نظر گرفتن «وجود» آن، ملاحظه کند. عدم‌اعتبار شیء همان‌اعتبار آن به‌عنوان عدم‌نیست. «بدین سان اتّصاف «ماهیت» به «وجود» امری است که فقط درعقل رخ می‌دهد. واین غیراز اتّصاف یکک‌جسم به سفیدی است. زیرا «ماهیت» «وجودِ» جدا ومستقل ندارد وصفتی موسوم به «وجود» که عارض آن گردد «وجودِ» دیگری (مستقل) دارد، به‌نحوی که‌این دومجتمع ومتحد می‌شوند همان‌گونه که‌قابل ومقبول‌مجتمع ومتحد می‌شوند. وحتی می‌توان گفت که«ماهیت»، وقتی‌هست، خودِ بودنش همان «وجود»ش است»[۷].

چنانکه جملهٔ اخیر این‌گفتار منقول دلالت دارد، وقتی یکک انسان، مثلاً، به‌عنوان یکک فرد انضمامی، در حضور ما یافت شود، یعنی وقتی «ماهیت» «انسان» به‌عنوان‌یکک «واقعیت» فردی متحقق‌است، برای مابی‌معنی‌است که بپرسیم آیا «ماهیت» وجود دارد یا نه. همان «تحقق» آن «وجود» آن است. با توجه به این مرتبهٔ هستی شناسی است که ملاصدرا از «عینیت وجود و ماهیت» سخن می‌گوید. وی می‌گوید[۸] «وجود»، اعم از خارج ذهنی یا ذهنی، همان ثبوت وقوام یکک «ماهیت» و «وجودِ» «ماهیت» آن‌است؛ واین‌معنی دلالت‌ندارد براین‌که چیزی غیراز «ماهیت» در «ماهیت» تحقق یافته است. بدین سان دراین مرتبه، یعنی درعالم عینی خارجی واقعیت، قضیهٔ «زیدموجوداست» همان‌را می‌گوید که «زید زیداست». این هردوقضیه، اظهار تأکیدی دربارهٔ واقعیت زیداست[۹]. دراینجاساختمان واقعیت چنان‌است که جائی حتی برای سخن گفتن پیرامون «اتحاد» دوجزء مقوّم نیست، زیرا آن، چنانکه پیش‌از این‌اشاره کردیم، از لحاظ هستی‌شناسی یکک شیء یکپارچهٔ بدون شکاف است.

اما وقتی ما مسأله را به مرتبهٔ تحلیل مفهومی منتقل می‌کنیم وضع اساساً تغییر

می کند . درمرتبهٔ مفهومی ، عقل آن موجود تام یکپارچه را به «ماهیت» و «وجود» تجزیه وتقسیم می کند و بین آنها فرق وامتیاز می‌نهد . اما حتی در این مرحله ، ماهیت ، چنانکه طوسی درقطعه‌ای که نقل شد خاطر نشان می کند ، از « وجود » جدا ومنفک نیست ، زیرا آن هنوز هم به «وجود ذهنی » وجود دارد . عقل فعالیت تحلیلی خود را گامی بیشتر پیش می‌برد ، و « ماهیت » را در انتزاع کامل از هر چیز دیگر ، و حتی از «وجود» ، اعتبار می کند . فقط وقتی «ماهیت» بدین طریق به حالت‌انتزاع کلی ادراک شد ، «وجود» به‌عنوان عارض بر آن‌ازخارج ، تصور می‌شود. اینست‌آنچه ازعروض «وجود» بر «ماهیت» منظور شده‌است . «وجود» دراینجا ـ وفقط دراینجا ـ به‌عنوان یک «عرض» «ماهیت» تصور شده‌است .

یک لغزش بزرگ برای مورخان فلسفهٔ اسلامی در خصوص این مسأله نظریهٔ سینوی حقیقتِ (واقعیت) « ممکنات » بوده‌است . چنانکه درسطور بالا ذکر شد ، ابن‌سینا تمام موجودات را به «واجب» و «ممکن» تقسیم می کند. یک«موجود ممکن»ـ وهر چیزی غیر از «مطلق» ازلحاظ هستی‌شناسی « ممکن » است ـ نسبت به «وجود» و «عدم» خنثی وعلی‌السویه است ؛ می‌تواند باشد ومی‌تواند نباشد . برای‌آنکه این موازنه بطرف وجود میل کند ، باید یک «علتِ» بالفعل باشد تا «ممکن» را به یک «موجود واجب» تغییر دهد . «واجب» در اینجا بمعنی «واجب بالغیر» فهمیده می‌شود.

بنابر شرح وتفسیری که شایع ومتداول بوده وهنوز هم هست ، یک « ممکن » را در حالت بی‌طرفی وخنثائی ، یعنی پیش از آنکه بوسیلهٔ یک «علت» به شیء بالفعل و «واجب» منتقل شود ، نمی‌توان گفت کاملاً «معدوم»است . مسلّماً ، یک«ممکن» در چنین حالت مبهمی هنوز بمعنی کامل وجود ندارد ؛ لیکن یک «هیچ» بی‌قید وشرط هم نیست . آن باید درجه‌ای ازفعلیت داشته باشد ، هرچند رقیق وضعیف ، حتی اگر چنان ضعیف و رقیق باشدکه نتواند «وجود» نامیده شود . بدین‌گونه «ممکن» سینوی باید به‌عنوان چیزی توصیف شودکه ازلحاظ هستی‌شناسی دریک حالت شگفت‌آوری

است « باتعیّن شبح مانند ومثالی آویخته در آسمان افلاطونی تا آنکه وجود به آن داده شود ، درحالی که پیش ازآنکه وجود یابد به‌نحوی دارای هستی است »[۱۰].

اماشرح وتفسیر صحیح نظریهٔ سینوی چنین‌نیست. فراگردی که بدان‌وسیله یک «ماهیت» به عنوان یک « ممکن » از بی‌طرفی و خنثائی وجودی بوسیلهٔ « علت » خود به‌حالت فعلیت درمی‌آید حادثه‌ای‌است که درمرتبهٔ تحلیل‌مفهومی رخ‌می‌دهد. مامی‌توانیم بگوئیم که آن یک شبیه سازی ، یعنی نمایش مصنوعی محاکات حالتی از اموری است که قبلاً درآنجا تحقق داشته‌است. بحث وگفتگوی ابن‌سینا این‌نیست که‌یک «ماهیت» ابتدا درجائی در واقعیت به عنوان یک «ممکن» ثابت و مستقر است و در مرحلهٔ بعد « وجود » بوسیلهٔ علتش به آن وارد می‌شود . مفهوم « امکان » از لحاظ هستی‌شناسی نتیجهٔ تحلیل عقلی از چیزی است که بالفعل موجوداست . جریان وفراگرد این‌تحلیل، چنانکه استاد آشتیانی آن را توصیف می کند ، تااندازه‌ای به شرح ذیل است[۱۱]. عقل یک شیء عینی وانضمامی موجود را قبلاً درحضور خود می‌یابد . شیء انضمامی به عنوان یک فرض گرفته شده ، همچون امر معلومی که عقل آن را ساخته و پرداخته است . از آنجاکه آن شیء قبلاً در آنجا متحقق است ، « واجب » است . اما عقل ، به طبیعت خود ، بطور تحلیلی دربارهٔ ساختمان وجودی شیء می‌اندیشد وحکم می کند که آن شیء قبلاً «موجود» نبوده واکنون « موجود » است . عقل شیء را در آن حالت متصوّر که هنوز موجود نشده وعنوان «ممکن» دارد ملاحظه می کند . بدین سان «امکانیت» از لحاظ هستی‌شناسی فقط به‌عنوان یک مفهوم ذهنی فهمیده شده است . عقل درحالی که نگاه خود را ازحالت فعلیت که تنها « واقعیت » درعالم خارج ذهنی است به عقب برمی‌گرداند می کوشد تا حالت وجودی شیء را پیش از «وجود» واقعی‌اش برای خود تصویر کند. درنتیجهٔ چنین تحلیل‌عقلی، «امکانیت» حاصل‌می‌شود. چنانکه‌ابوالبرکات می‌گوید [۱۲] :

«یک «موجود» یا (۱) موجود به ذات خود و از ذات خود (بذاته و عن‌ذاته)

است، ویا (۲) موجودی است که «وجود»ش بوسیلهٔ غیر (یعنی علت) «واجب»شده است؛ نه اینکه «وجود»ش بذاته «واجب» باشد. این یک تقسیم عقلی است که می‌تواند در اذهان دربارهٔ هر موجودی بکار رود، واستثنا هم ندارد».

عقل به این نحو قادر به ملاحظه و اعتبار یک شیء موجود بالفعل به عنوان یک «شیء ممکن» است. اما این ملاحظه واعتبار مستلزم آن نیست که شیء بالفعل موجود در واقعیت بوسیلهٔ یک کیفیت خارجی موسوم به «امکان» متصف باشد بدان سان که یک شیء عینی وانضمامی بوسیلهٔ کیفیتی خارجی مانند سفیدی متصف است. حالت خارج ذهنی امور مطابق با این قضیه که «این شیء ممکن است» صرفاً این امر است که آن شیء یک «علت» دارد. مرجع خارج ذهنی این قضیه فقط یک رابطهٔ خارجی است که میان شیء و «علت» آن برقرار است. بدیهی است که چنین رابطه‌ای چیزی جز یک خاصیت ذهنی نیست؛ آن نمی‌تواند یک شیء را چنانکه سفیدی وصف می‌کند توصیف نماید.

درواقعیت عینی، یک شیء درحالت «امکان» محض حتی یک «شیء» نیست؛ آن صرفاً وفقط «لاموجود» است. مرجع خارج ذهنی برای مفهوم یک «شیء ممکن» بدون در نظر گرفتن «علت» آن، «عدم» یا «هیچ» محض است. دراین جهت ابن‌رشد مسلّماً برحق است وقتی می‌گوید [۱۳]:

«موجودی که «وجود»ش «علتی» دارد تنها از ذات خود مفهوم «عدم» را فراهم می‌کند، یعنی هرچیزی که از چیزی دیگر موجوداست بذاته «هیچ» محض است».

با این همه، چنانکه پیشتر خاطر نشان ساختیم، انکار نکردنی است که خود ابن‌سینا دراصل این رأی ونظریه را دربارهٔ رابطهٔ میان «ماهیت» و «وجود» تااندازه‌ای مبهم و با اصطلاحات گمراه کننده طرح کرده است. مثلاً وقتی کسی چنین بیانی را می‌خواند: «ماهیات» به خودی خود صرفاً «موجودات ممکن» هستند، و «وجود» از خارج عارض آنها می‌شود [۱۴]، طبیعتاً در معرض این اشتباه وگمراهی است که فکر

می کند که آنچه ابن‌سینا می‌خواهد اظهار کند «عروض» «وجود» به‌معنی عُرفی ومصطلح «عروض» است. به‌علاوه، ابن‌سینا وپیروان مستقیم اوحتی الفاظ «عرض» و«صفت» را در اشاره به «وجود» بکار می‌برند.

بهمنیار بن مرزبان [15] (متوفی ۱۰٦٦)، یکی از شاگردان ابن سینا، می‌گوید:

«هرموجودی که «ماهیت» دارد (یعنی تمام موجودات غیراز «مطلق») ماهیتی دارد که در آن یک صفت هست که بدان‌وسیله آن (یعنی «ماهیت») موجود شده‌است. وحقیقت آن «صفت» اینست که آن (یعنی «ماهیت») «واجب» شده است».

این بیان نیز، که لفظ صفت را چنین بکار می‌برد، گمراه کننده است، جز اینکه بهمنیار باجملهٔ کوتاه اخیر آنچه راکه خواستار است کاملاً روشن تفهیم والقاء می کند. وی روشن می‌سازد که منظور از «صفت» یک صفت عادی که درونی وحالّ دریک موضوع باشدنیست. این کلمه فقط اشاره به‌حالت خارج‌ذهنی (واقعیت) می کند که در آن یک «ماهیت» «واجب» یعنی متحقق است.

ابن‌سینا در قطعه‌ای از **تعلیقات** اندیشهٔ خود را، بوسیلهٔ تشخیص «وجود» به‌عنوان یک «عرض» از تمام «اعراض» دیگر، باز هم صریحتر می‌سازد. دراین قطعه وی می‌پذیرد که «وجود» یک «عرض» است اما اضافه می کند که آن یک «عرض» یگانه وبسیارخاص‌است، چندان خاص که درواقع عمل آن مقابل‌عمل سایر «اعراض» است.

«وجود همهٔ اعراض درحد ذات خود، همان «وجود آنها برای موضوعاتشان» است [16]، بجز تنها یک «عرض» که «وجود» است. این‌اختلاف بواسطهٔ این‌حقیقت است که تمام‌اعراض دیگر، برای‌آنکه موجود شوند، هریک به موضوعی (که قبلاً بذاته موجود است) نیاز دارد، در حالی که «وجود» برای موجود شدن نیازی به «وجود» ندارد. بدین سان درست نیست که بگوئیم که «وجود» آن (یعنی وجود این عرض مخصوص بنام «وجود») در یک موضوع همان «وجود» آن‌است؛ به‌این معنی که

«وجود» «وجود» (غیرازخود) دارد به‌همان نحو که (یک‌عرض‌مانند) سفیدی «وجود» دارد[۱۷]. (چیزی که به‌نحودرست‌درباره «عرض»-«وجود» می‌توان گفت)، بالعکس، این است که «وجود» آن‌دریک‌موضوع همان «وجود» آن موضوع است. درمورد هرعرضی غیراز «وجود»، «وجود» آن دریک موضوع همان «وجود» آن «عرض» است»[۱۸].

این قطعه پرتو روشنگری برآنچه واقعاً منظور ابن‌سینا از «عرضیت» «وجود» است می‌افکند، و در عین حال نشان می‌دهد که نظریه کسانی که فکر می‌کنند ابن‌سینا «وجود» را با «عرض» معمولی مانند سفیدی یکی گرفته است تا چه اندازه خطاست. دور از چنین یکی گرفتن، وی صریحاً یکی‌را از دیگری تشخیص وتمیز می‌دهد، وآنها را درتقابل شدیدی قرار می‌دهد. وی می‌گوید یک «عرض» معمولی مانند سفیدی، کیفیتی است که فی‌نفسه از موضوع خود متفاوت و جداست. «وجود»ش چیزی غیر از لزوم ذاتیش درموضوع نیست. رابطه میان «وجود» و موضوع بنابرین رابطه‌ای است خارجی وعارضی. حتی اگر «عرض» از موضوع ناپدید شود، موضوع به‌هیچ وجه در «وجود» خود متأثر نیست. «عرض» - «وجود» کلاً ازچنین عرضی متفاوت است، زیرا «وجودش در یک موضوع» همان «وجود» آن موضوع را می‌سازد. رابطه میان «عرض» وموضوع دراین مورد ذاتی ودرونی‌است، بدین معنی که ناپدیدی این «عرض» ناپدیدی موضوع است.

حال سرانجام ما در وضعی هستیم که می‌توانیم پاسخی کوتاه وقطعی به‌پرسشی بدهیم که عنوان این فصل را تشکیل می‌دهد: آیا «وجود» یک «عرض» است؟ آن یک «عرض» است، لیکن طبیعتی بسیار خاص دارد؛ و «عروض» آن بر «ماهیات» حادثه‌ای است که فقط در قلمرو تحلیل مفهومی یا عقلی رخ می‌نماید.

دراین موقع می‌توانیم آنچه را که درفصل ۳ پیرامون «معقولات ثانیه» گفته شد به خاطر آوریم. درآنجا بطور موقت «وجود» را به عنوان یک «معقول ثانی فلسفی» ملاحظه کردیم. «وجود» یک «معقول ثانی فلسفی» است به‌این معنی که درعالم خارجی

یک هستی انضمامی وعینی هست که مطابق است با مفهوم « وجود » ،واین مفهوم از آن مأخوذ ومشتق است. اما این بیان باید دوباره بطریقی بسیار ویژه فهمیده شود. درمورد یک «معقول ثانی فلسفی » معمولی ، مانند «ابوّت » شیئی که یک «عروض» عارض آن می‌شود و بدان متّصف می‌گردد عیناً باقی می‌ماند . تنها تفاوت بین « عروض » و «اتّصاف» درعالم خارج ذهنی رخ می‌نماید، بطوری که باید گفت شیءای که به عروض متّصف است موجود دراعیان است .

امابنابرنظریهٔ کسانی که به‌أصالت «وجود» معتقدند این‌تحلیل نسبت به «وجود» بکار نمی‌آید. شیئی که «عرض» - «وجود» درمرتبهٔ تحلیل مفهومی عارض آن می‌شود یقیناً «ماهیت » است ؛ لیکن ، بنابر نظر فلاسفهٔ این حوزه ، درعالم خارج ذهنی هیچ هستی واقعی که بوسیلهٔ «عرض» - «وجود» متّصف باشد وجود ندارد . بدین سان ، مادام که ما به نظریهٔ «ماهیت» معتقدیم، باید بپذیریم که «اتّصافِ » « ماهیت» بوسیلهٔ «وجود» نسبت به «عروضِ» «وجود» بر «ماهیت» کمتر ذهنی نیست .

با وجود این ، این فلاسفه بکلی منکر حقیقت «اتصاف» خارج ذهنی نیستند . آنان قبول دارند که درعالم واقعیت عینی «اتصاف» دربارهٔ «وجود» رخ می‌دهد، لیکن اضافه می‌کنند که « اتصاف » خارجی به‌طور معکوس اتفاق می‌افتد . در مرتبهٔ تحلیل مفهومی ، «وجود» به‌عنوان یک «عرض» عارض بر «ماهیت» می‌شود ، اما در مرتبهٔ واقعیت عینی، «ماهیت»است که به عنوان یک «عرض» عارض بر «وجود» می‌شود، و «وجود» است که بوسیلهٔ « ماهیت » متصف است . در عالم خارجی ، « ماهیات » «اعراض» «وجود»ند ، بجای اینکه «وجود» «عرضِ» «ماهیات» باشد .

ما باید یکبار دیگر تأکید کنیم که وقتی از رابطهٔ میان «ماهیت » و «وجود» در عالم خارج‌ذهنی سخن می‌گوئیم ، این مفاهیم را ، که ازطریق تحلیل عقلی بدست آورده‌ایم ، صرفاً برای مطرح نمودن هستی‌شناسی ساختمان واقعیت پی‌گیری می‌کنیم . واقعیت عینی فی‌نفسه هیچ فرق وتمایزی با این نوع شناخت تحلیلی ندارد . ما با توجه به وضع تحلیل

مفهومی ادعا می کنیم که آنچه درعالم خارجی حقیقتاً «واقعی» است «وجود» است، یعنی حقیقتِ (واقعیت) «وجود»، ونه چیزی دیگر، و «ماهیات» حالات درونی و ذاتی‌خود «وجود» است.

هر چند در قلمرو مفاهیم «وجود» یک «عرض» است که عارض «ماهیت» می‌شود، و «ماهیت» گیرندهٔ آن «عرض» است، در عالم خارجی «وجود» یک «عرض» نیست. برعکس، «وجود» چیزی است که «اساساً واقعی» است و تمام «ماهیات» چیزی جز تعیّنات یا محدودیتّها یاحالات حقیقت یگانهٔ «وجود» نیستند.

حقیقت «وجود» در مطلقیّت خود نا محدود وغیر متعیّن است. آن فی‌نفسه نمی‌تواند چیزی جزئی باشد؛ آن به معنی جزئی «هیچ» (وجه ماهوی) است. گوئی فقط وقتی‌ازعالی‌ترین مرتبهٔ بساطت‌مطلقِ مابعدالطبیعی نزول می کند ومحدودیتها وتعیّنات گوناگون را می‌گیرد، به عنوان اشیاء جزئی پدیدار می‌شود. این محدودیتها و تعیّنات «وجود» که به وسیلهٔ آنها «وجود» مرحلهٔ مطلقیت را ترک می کند و به جزئیت در می‌آید، «ماهیات» هستند.

این رابطهٔ میان حقیقت «وجود» و محدودیتهای آن غالباً بطور مجازی برحسب طبیعت نور خورشید تبیین می‌شود[۱۹]. نورخورشید فی‌نفسه تعیّناتی ندارد؛ نه مربع است نه مثلث، نه دراز است نه کوتاه، نه قرمز است نه آبی. وقتی بر یک ساختمان مربع تابید مربع می‌شود؛ وقتی بردیواری دراز افتاد، دراز می‌گردد؛ و وقتی از شیشهٔ قرمز گذشت قرمز می‌شود، وقس علی‌هذا. در سراسر همهٔ این حالات و تبدّلات، خود روشنائی آفتاب یک حقیقت یگانهٔ اصلی باقی می‌ماند. این أشکال و کیفیات گوناگون که نورآفتاب به خودگرفته است بوسیلهٔ خود نور آفتاب پدید می آید ومتحقق می‌شود، لیکن نور خورشید فی‌نفسه برتر از همهٔ آنهاست. همچنین است رابطهٔ میان «وجود» و «ماهیات».

اما این استعاره ومجاز نور آفتاب اگر بدقت سخن گوئیم درست و درخور نیست،

زیرا «وجودِ» قبلیِ «ماهیات» را از پیش فرض می‌کند. برای آنکه نور آفتاب مربع پدیدار گردد، باید یک شیء مربع از همان آغاز موجود باشد. اما چنانکه درسطور پیش دیدیم، هیچ «ماهیتی» یک چنین «وجودِ» قبلاً موجود از خود ندارد. رابطهٔ «وجود» به «ماهیات» باید به عنوان یک «رابطهٔ روشنی بخش» (اضافهٔ اشراقیه) فهمیده شود. گویی، خود «ماهیات» محصولات درونی و ذاتی «وجود» هستند. بجای آنکه «ماهیات» به عنوان تعیّنات بیرونی «وجود» فهمیده شود، ما باید آنها را به عنوان تعیّنات درونی بفهمیم.

برای فهم بهتر «ماهیت» به عنوان محدودیت درونی «وجود»، پروفسور ویلیام کارلو [۲۰] مجاز دیگری را پیشنهاد می‌کند. این عقیده را که «ماهیت» محدودیت خارجی «وجود» است می‌توان بوسیلهٔ مقایسهٔ «وجود» با یک اقیانوس بی‌کران و مقایسهٔ «ماهیت» با یک ظرف یا کوزه که در آن آب جاگرفته است تبیین کرد. هر ظرفی، یعنی هر «ماهیتی»، به همان اندازه آب، یعنی «وجود»، دریافت می‌کند که می‌تواند در حدود محدودیت شکل خود نگه دارد. در این مجاز، «ماهیت» دارای نوعی قیام به خود وظرفیت مثبت حدّ وتعیّن وگیرندهٔ «وجود» نمودار شده است.

این عقیده که «ماهیت» محدودیت درونی و ذاتی «وجود» است وضع وحال را بدان نحو نمی‌فهماند. پروفسور کارلو پیشنهاد می‌کند که آب («وجود») را چنان در نظر بگیریم که گویی از یک ظرف همزمان باسقوط ناگهانی درجهٔ حرارت فرومی‌ریزد. تحت شرایط یخ بستن، آب پیش از آنکه به‌زمین برسد به شیء جامد تغییر شکل می‌یابد. شکل خاصی که شیء جامد به خودگرفته‌است یک «خود تعیّنی» یا «خود محدودیتیِ» خود آب‌است، زیرا «در آب چیزی نیست که آب‌نیست» و «چیزی در یک موجود نیست که وجود نیست».

پروفسور کارلو استعارهٔ دیگری پیشنهاد می‌کند. «وجود» این زمان با نهری که نیز با سقوط ناگهانی درجهٔ حرارت یخ‌بسته مقایسه شده است. ما این نهر یخ‌زده را

به قالبهای متعدد یخ می‌بُریم. دراین مورد ، چیزی درقالبها جزآب یخ زده وجود نخواهد داشت . مع هذا یک قالب از قالب دیگر بوسیلهٔ مکانی که در آن قرار دارد وشکلی که به‌آن متبلور شده قابل تشخیص خواهد بود . «ماهیت» ، بنابراین نحوهٔ فهم ، یک هستی قائم به خود نیست که «وجود» را از خارج تعیّن دهد و تحدید کند ، بلکه تعیّن وتحدید درونی و ذاتی خود «وجود» است .

پروفسور کارلو این‌مجازها واستعارات‌را به‌قصدروشن‌ساختن طبیعت «وجودیِ» مابعدالطبیعهٔ تومیستی طرح وپیشنهاد می‌کند. اینکه آیا این بیان ، شرح وتفسیر درست نظریه‌ای است که توماس آکوئینی دربارهٔ رابطهٔ میان « ماهیت » و «وجود» اتّخاذ کرده است مسأله‌ای است که ما علاقه‌ای به بحث آن نداریم . نکته‌ای که ما می‌خواهیم طرح کنیم اینست که نظریهٔ حقیقت بنیادی «وجود» که بدین‌سان توصیف گردید اساس مابعدالطبیعهٔ سبزواری را روشن می‌کند . در نظر سبزواری ، تمام « ماهیات » فقط ظهورات محدود ومتنوع فعل فراگیر «وجود» است .

(یادداشتهای فصل ٦)

۱) رجوع شود مثلاً به «**مجموعهٔ برضد کفّار**» او ، ج ۱ ، ۲۱ ، چاپ ماریتی.

۲) رجوع شود به **تفسیر مابعدالطبیعهٔ** ارسطو ، ج ۱ ، چاپ بیروت ، ص ۳۱۳ ، ۳۱۵ .

۳) منسر : **ماهیت تومیسم** (۱۹۳۵) ص ٤٦٩ .

٤) اما حتی این مشکل راکاملاً حل نمی کند ؛ نگاه کنید به ف ، رحمان ، کتاب مذکور ، صفحات ۱۰-۱۱ .

٥) «وجود ذهنی» نیز نامیده شده است.

٦) که «ماهیت» درعقل جدا ومنفک از «وجود» است .

۷) نصیرالدین طوسی : **شرح اشارت و التنبیهات** ابن‌سینا ، ج ۳ ، صفحات ٤٦۲-٤٦۳ :

إن کلامه هذا مبنی علی تصوّره أن للماهیة ثبوتاً فی الخارج دون وجودها ، ثم إن الوجود یحلّ فیها . و هو فاسد . لأن کون الماهیة هو وجودها ، و الماهیة لاتتجرد عن الوجود الا فی العقل ، لابأن تکون فی العقل منفکّة عن الوجود ـ فإن الکون فی العقل ایضاً وجود عقلی ، کما أن الکون فی الخارج وجود خارجی ـ بل بأن العقل من شأنه أن یلاحظها وحدها ، من غیر ملاحظة الوجود . وعدم اعتبار الشیء لیس اعتباراً لعدمه . فاذن ، اتّصاف الماهیة بالوجود أمر عقلی ، لیس کاتصاف الجسم بالبیاض . فإن الماهیة لیس لها وجود منفرد ، و لعارضها المسمی بالوجود وجود آخر ، حتی یجتمعا اجتماع القابل و المقبول ، بل الماهیة ، اذا کانت ، فکونها هو وجودها .

۸) **مشاعر** ، ص ۲۷ .

۹) همان مأخذ .

۱۰) ویلیام کارلو : کتاب مذکور ص ۱۰۵ .

۱۱) جلال الدین آشتیانی ، کتاب مذکور ص ۱۲۳ . نیز رجوع شود به ابن سینا : الشفا ، الهیات ، ص ۳۷.

۱۲) **کتاب المعتبر** ، ج ۳ ص ۲۲ ، نگاه کنید به فصل ۲ بالا ، یادداشت ۸ : نقول : إن الموجود منها إما أن یکون موجوداً بذاته و عن ذاته ، و إما أن یکون وجوده وجب عن غیره ، ولم یجب له بذاته. وهذه قسمة عقلیة تعتبر فی الأذهان فی کل موجود ، ولایخرج عنها موجود .

۱۳) **تهافت التهافت** ، صفحات ۳۲۸-۳۲۹ .

ذلک أن الموجود الذی له علّة فی وجوده لیس له مفهوم من ذاته الّا العدم ، أعنی أن کل ماهو موجود من غیره ، فلیس له من ذاته الّا العدم .

۱٤) از **الشفا** ، که استاد آشتیانی در کتاب مذکور نقل کرده است : و تلک الماهیات هی التی بأنفسها ممکنة الوجود ، وانما یعرض لها وجود من خارج .

۱۵) این عبارت در **کتاب التحصیل** دیده می‌شود که استاد آشتیانی در کتاب مذکور، ص ۶۸ نقل کرده است:

فکل موجود هی ماهیة، فله ماهیة فیها صفة بها صارت موجودة و تلک الصفة حقیقتها أنها وجبت.

۱۶) یعنی اینکه یک «عرض» وجود دارد بدین معنی است که نه برای خودش (لنفسه) **بلکه** برای موضوعش وجوددارد، که درونی‌آن‌است و آن را توصیف می‌کند.

۱۷) یعنی این حقیقت که سفیدی سفیدی است «وجودِ» سفیدی را نمی‌سازد؛ بهتر بگوئیم، موجودیت آن در موضوعش همان «وجود»ش است.

۱۸) **التعلیقات**، منقول توسط ملاصدرا در **مشاعر** ص ۳۴، فصل ۸۳.

۱۹) رجوع شود، مثلاً، به محیی‌الدین مهدی قمشه‌ای: کتاب مذکور ج ۱، صفحات ۱۸-۱۹.

۲۰) کتاب مذکور، صفحات ۱۰۳ - ۱۰۴.

فصل (۷)

ساختمان حقیقت وجود

در چند فراز آخر فصل پیش ما دربارهٔ مسألهٔ حقیقتِ[۱] «وجود» کمی بحث کردیم. در فصل کنونی این مسأله مفصّل‌تر و با روشی منظّم مورد بحث خواهد بود.

اما قبلاً در آغاز این رساله اشاره کردیم که حقیقت «وجود» دارای چنان طبیعتی است که از مفهوم سازی و تصوّر پردازی می‌گریزد. عقل را به «وجود» چنانکه واقعاً در عالم خارج از ذهن هست دسترسی نیست. تنها طریق دست‌یازی ما به آن چیزی است که ممکن است شهود مابعدالطبیعی - و به گفتهٔ مـلاصدرا «حضور اشراقی»[۲] - بنامیم. وی این حالت را به نحو ذیل توصیف می‌کند [۱]:

«حقیقت «وجود» چنانکه واقعاً هست هرگز نمی‌تواند در اذهان ما حاصل و متحقّق شود. زیرا «وجود»، چیزی «کلّی» نیست. کاملاً برعکس، «وجود» هر موجودی همان خود آن «موجود» در عالم خارجی است. و «خارجی» هرگز نمی‌تواند به «ذهنی» منتقل شود. آن چیز که می‌تواند «وجود» را در ذهن متصوّر سازد صرفاً یک مفهوم کلّی ذهنی‌است. این مفهوم کلّی همانست که «وجود وصفی»[۳] نامیده شده و در قضایا یافت می‌شود. شناخت حقیقت «وجود» فقط بوسیلهٔ «حضور اشراقی» و

«حقیقت» به‌معنی «واقعیت» نه بمعنی صدق Reality (۱)

(۲) Illuminative Presence

(۳) Attributive Existence

« بینش بی واسطه » بدست آمدنی و قابل حصول است . تنها وقتی کسی آن را تجربه کرد حقیقت عینیِ « وجود » مطلقاً تردیدناپذیر می‌گردد » .

قطعهٔ بالا درپاسخ این انتقاد سهروردی گفته شده است که « وجودِ » « وجود » در معرض شکّ وتردید است حتی پس ازآنکه «وجودِ» چیزی در ذهن تصوّر شود.

اما ، تجربهٔ «حضور اشراقی» که تنها راه دستیابی به حقیقت «وجود» است کار هرکس نیست . این یک تجربهٔ استثنائی و فوق‌العاده است ، نوعی شهود عرفانی ، دیداری که برای ذهن درلحظات یک هیجان روحی ویژه و غیرعادی دست می‌دهد که گاهی پس‌از دوره‌ای طولانی‌از تمرین وممارستِ سخت ومتمرکز یابوسیلهٔ استعداد فطری تحقّق می‌یابد . داشتن چنین تجربه‌ای برای هرکس میسّر نیست .

این را که تجربهٔ « حضور اشراقی » بندرت قابل حصول است می‌توان آسانتر فهمید هرگاه‌این مسأله را بااصطلاحات معمولیِ ادیان توحیدی‌بازسازی کنیم . شناخت حقیقت « وجود » ، ولوآنکه تنها درک یک نگاه اجمالیِ گذرای آن باشد ، در زمینهٔ توحیدی معادل ومساوی‌است باشناخت مستقیم‌خدا واز طریق دیدارمستقیم وبی‌واسطه .

دراین‌زمینه جالب‌توجه خواهدبود ملاحظه‌اینکه چگونه یک اگزیستانسیالیست معاصر ، ژان پُل‌سارتر (۱) ، که آشکارا منکر خدا است ، مخالفت شخصی خود را با حقیقت « وجود » شرح ووصف می‌کند. آن به عنوان تجربه‌ای وحشتناك وناهنجار و له‌کننده‌توصیف‌شده‌است . اشراق‌او اشراقی‌تاریک‌است . «چقدر آرزومندم که‌می‌توانستم خود را رها سازم ، خودرا فراموش‌کنم ، به خواب فروروم. اما نمی‌توانم ، دارم‌خفه می‌شوم : وجود در همه جای من رخنه می‌کند ، از چشمها ، از بینی ، از دهان . . . . وناگهان ، غفلتاً وبغتتاً ، حجاب دریده می‌شود ، من فهمیده‌ام ، من دیده‌ام » [۲].

او در باغ روی نیمکتی نشسته است . درخت شاه بلوط بزرگی درست پیش روی‌او هست . باریشهٔ پیچیده وپرگره که در زمین زیر نیمکت فرورفته است . ناگهان

(۱) Jean – Paul Sartre

آگاهی به اینکه آن ریشهٔ یک درخت است ناپدید می‌شود. تمام کلمات، و همراه آنها معنی و اهمیت اشیاء، طرق استعمال آنها، مطالب سست و مرجع ضعیفی که مردم در سطح اشیاء می‌جویند ناپدید می‌شوند. او فقط توده‌های نرم و لطیف وشگفت انگیز را در بی‌نظمی مطلق، در برهنگی زشت و زننده می‌بیند[3].

این نکته اهمیت دارد که در این لحظه «تمام کلمات ناپدید می‌شوند». زبان دارای طبیعت «اصالت ماهوی» است. هر کلمه یک «ذات» یا «ماهیت» جزئی وخاص را از تودهٔ بی‌حد «وجود» تثبیت و تحکیم می‌کند. همین که به‌حصّه‌ای از وجود نام «میز»، مثلاً، داده شد «میز بودن» یعنی «ماهیت» میز پدید می‌آید؛ «میزبودن» استعمال ویژهٔ آن را معیّن می‌کند؛ ویک معنی به آن داده می‌شود. «ماهیّات» که بدین‌سان آفریده شدند همچون پرده‌ای جداکنندهٔ بین‌ما ودیدار بی‌واسطهٔ ما از «وجودِ» همه‌فراگیر بکار می‌روند.

وی به‌گفتار خود چنین ادامه می‌دهد[4]:

«تجربه مرا بی‌نَفَس رها کرده است. هیچگاه، تا این چند روز اخیر درنیافته بودم که فعل «وجود داشتن» یعنی چه. من درست مانند دیگران بودم، مانند مردمی که کنار دریا گردش می‌کردند، یکشنبه خود را آراسته وبهترین لباس را می‌پوشیدند. من نیز مانند آنان از روی عادت می‌گفتم: «دریا سبز است»، «آن نقطهٔ سفید یک مرغ دریائی است»؛ اما آگاهی نداشتم که دریاوجودداشته، ومرغ دریائی یک «مرغ دریائی موجود» بوده است.

«معمولاً، وجود پنهان می‌ماند. آن اینجاست، گرداگرد ما، درما، خودما است؛ مانمی‌توانیم دو کلمه بدون یادکردن آن بگوئیم. با وجود این، کسی نمی‌تواند به هیچ وسیله آن را لمس کند. حتی وقتی معتقدبودم که دربارهٔ آن می‌اندیشیدم، اکنون مطمئنم که به چیزی فکر نمی‌کردم؛ سر من تهی بود جزاینکه فقط کلمهٔ «بودن» بود.

« و اگر فکر می‌کردم... چگونه می‌توانستم آن را توضیح دهم؟ من دربارهٔ

«تعلّق» فکر می‌کردم . باخود می‌گفتم که دریا متعلق به طبقهٔ اشیاء سبز است ، یا سبز یکی از کیفیات دریا است .

«حتی‌وقتی به‌اشیاء می‌نگریستم، بسیار دوراز تصور من بود که آنها وجوددارند. آنها همه مانند صحنهٔ نمایش یا چشم‌اندازی به من می‌نگریستند . بنا برعادت آنها را در دست می‌گرفتم ، و آنها همچون ابزارهائی به من خدمت می‌کردند . مقاومت آنها را پیش‌بینی می‌کردم. اما این همه درسطح اتفاق می‌افتاد . اگر کسی از من می‌پرسید وجود چیست ، من صمیمانه پاسخ می‌دادم که هیچ ، فقط یک صورت خالی که ازخارج به‌اشیاء اضافه می‌شود بدون اینکه هیچ تغییری درطبیعت آنها پدید آورد . اما سپس ، ناگهان همانجا بود ؛ به روشنی روز بود . وجود ناگهان حجاب خود را برداشته ، و خود را به‌عنوان خمیرمایهٔ اشیاء مکشوف وآشکار ساخته‌بود. آن‌ریشهٔ درخت باوجودسرشته شده بود » .

سارتر دراین‌قطعه رویاروئی شخصی خودرا باحقیقت «وجود» توصیف می‌کند. آدمی به‌سختی می‌تواند برای توصیفی نیرومندتر وزنده‌تر از این نوع تجربه امیدوار باشد. تجربهٔ «وجود» که دراینجا وصف شده‌است چنانکه پروفسور اتین‌ژیلسون [1] می‌گوید ممکن است یک «وجد وخلسهٔ متنازل» باشد . آن تجربه همچنانکه وی می‌گوید ممکن است یک «عرفان شیطانی» درمقابل «عرفان الهی» مذهب کاتولیک باشد . با وجود این ، آن تجربه‌گزارشی است گرانبها دربارهٔ تجربهٔ مستقیم و بی‌واسطهٔ «وجود» که در برهنگی وسادگی اوّلی واصلی خود پیش از آنکه بوسیلهٔ «ماهیّات» متبدّل شده وبه‌اشیاء گوناگون تغییر شکل یافته باشد کشف و آشکار می‌گردد . مابعدالطبیعهٔ ملاصدرا یا سبزواری یک نظریهٔ کلّی و عامّ فلسفی است که ریشهٔ عمیقش در این نوع تجربهٔ مابعدالطبیعی قراردارد. اینکه‌آیا آن‌یک «وجد وخلسهٔ متنازل»است یا«وجد وخلسهٔ متصاعد» ، محتوای تجربهٔ مابعدالطبیعی به عنوان حضور مستقیم و بی واسطهٔ حقیقت

(۱) Professor Étienne Gilson

«وجود» قادر است که بنیادی استوار آماده کند تا بر آن بتوان یک نظریهٔ کلی و عامّ فلسفی ساخت.

برای تعیین دقیق مقام و موقع حقیقت «وجود» در یک چنین نظریهٔ عامّ و کلّی اجازه دهید از آغاز شروع کنیم، ما با تشخیص بین **مفهوم** «وجود» و **حقیقت** «وجود» آغاز می‌کنیم. هریک از این دو باز دوشاخه می‌شود، بطوری که نظامی بدست می‌آوریم مرکب از چهار بخش اساسی.

۱) مفهوم «وجود»
- (الف) «وجود مطلق»
- (ب) «حصّهٔ وجود» (ج: حِصَص وجود)

۲) حقیقت «وجود»
- (ج) «فرد عامّ»
- (د) «فرد خاصّ» (ج: افراد خاصّه)

کلمهٔ «وجود» در این چهار معنی بکار می‌رود؛ وهرگاه می‌کوشیم تا ساختمان «وجود» را تحلیل کنیم این معانی باید بوضوح ازیکدیگر جدا ومستقل نگه داشته شوند.

مرتبهٔ نخست (الف)، یعنی مفهوم اوّلی «وجود»، که ما در نخستین بخش این رساله روشن کردیم، «بدیهی» است. آن، مفهومی است دارای وسیعترین مصداق، و دربارهٔ تمام اشیاء بدون فرق وامتیاز بکار می‌رود. «وجود» در این مرتبه در ذهن در بساطت مطلق خود، بدون هیچ تعیّنی، اعم از درونی یا بیرونی، متصوَّر است. بدیهی است که «وجود» که بدین سان فهمیده شد کاملاً غیر از «ماهیت» است. زیرا مفهوم «وجود»، «وجود» است، نه‌چیز دیگر. همین نکته دربارهٔ «ماهیت» درست است. اما متکلّمان اشعریه، که معتقد به وحدت و اتحاد «وجود» و «ماهیت» اند، مدّعی‌اند که حتی در این مرتبهٔ مفهومی، هیچ تمایزی بین آن‌دو نیست؛ واظهار می‌کنند که حقیقت اینست که مفهوم واحد گاهی بوسیلهٔ لفظ «ماهیت» بیان می‌شود وگاهی بوسیلهٔ «وجود».

مرتبهٔ دوم (ب) که به «وجود متعیّن» (وجود مقیّد) نیز موسوم است، مفهوم

کلی وعامّ «وجود» است (الف) که بوسیلهٔ «ماهیت» جزئیّت وتعیّن یافته، وبه‌نحوی به‌آن منسوب ومربوط است که «نسبت» (اضافه، رابطه) به عنوان جزء لازم مفهوم ملاحظه شده است؛ مثلاً مفهوم «وجودِ» (انسان)، «وجودِ» (اسب)، «وجودِ» (میز) وغیره. علامت ممیّزهٔ «وجود» دراین مرتبه اینست که آن، شامل قلمرو دلالت مفهومیِ «نسبت و رابطه» به عنوان یک عنصرجدانشدنی است (معنی حرفی).

بامرتبهٔ سوم (ج) که «فرد کلی» (فرد عام) نامیده شده[6]. ما به قلمرو حقیقت «وجود»، درمقابل مفهوم «وجود» گام می‌نهیم. صفت کلّی (عامّ) در این عبارت مخصوص بمعنی «جامع و فراگیر همه» است. آن به همهٔ حقایق وجودیِ خارجی که در حالت اصلی واوّلی وحدت‌خود ملاحظه‌شوند دلالت می‌کند. ودراصطلاح مابعدالطبیعهٔ ابن عربی، جنبهٔ ظهور وتجلّیِ «مطلق»[1] است. «وجود» دراین مرتبه هنوز هم یک «وحدت» است؛ آن هنوز واقعاً گوناگون و مختلف نشده است، لیکن آماده برای تنوّع و گوناگونی است. وحدتی است که در خود، «کثرت» را در بردارد. آن همچنین به عنوان وجود منبسط، یعنی «وجود همه جاگسترده»، شناخته شده است. «وجود» در اینجا خود را به‌عنوان «حقیقتی» (واقعیتی) که درخود شماری نامتناهی از درجات و مراتب دارد نشان می‌دهد. «وجود» می‌تواند باز هم در یک مرتبهٔ بالاترِ مابعدالطبیعی ملاحظه شود، اما درآن مرتبه، که بالاترین است، «وجود»، چنانکه ابن عربی می‌گوید، مطلقا ناشناخته و نشناختنی است، سرّی که پیرامون آن چیزی نمی‌توان گفت مگر بطور سلبی.

مرتبهٔ چهارم (د) مرتبه‌ای است که در آن وحدت اولیهٔ حقیقت «وجود» به‌صورتهای متکثّرومتنوّع پدیدار می‌شود. اینها «افراد خاصّه» هستند؛ که هر یک از آنها یک «موجود» عینی وانضمامی است که درعالمِ واقعیت خارجی تحقّق وتحصّل یافته است. درنظر کسانی که به أصالت «وجود» معتقدند، آنها را باید به‌عنوان «وجودات

(۱) Absolute (یعنی خدای تعالی)

خاصّه» ، یاچنانکه سبزواری می‌گوید، به عنوان «جنبه‌های خاصّ وجود» نگریست، زیرا آنها چیزی غیراز محدودیتها وتعیّنات حقیقت یگانهٔ جامع وشامل«وجود» نیستند.

در مقابلِ متکلّمین اشعریه که وجود هرتمایزی را ، اعمّ از مفهومی یاخارجی ، رد می‌کنند، حکمائی که به نحلهٔ أصالت «وجود» متعلّقند مدّعی‌اند که در تمام این چهار مرتبه، «وجود» متفاوت وقابل تشخیص از «ماهیت» است . دشوار نیست درك این‌که در مراتب (الف) و (ب) ، یعنی در قلمرو مفاهیم ، «وجود» و «ماهیت» عین هم نیستند . لیکن حتی در قلمرو واقعیت خارجی ؛ یعنی در مراتب (ج) و (د) ، این دو از یکدیگر قابلِ تشخیص‌اند . هرچند «ماهیت» ، در نظر آنان ، چیزی بالفعل در عالمِ خارج از ذهن نیست که در مقابل «وجود» بایستد ـ زیرا فی‌نفسه «هیچ» است ، وفقط بطور ذهنی‌از یک مرتبه یاحدّ جزئی وخاصّ «وجود» ساخته وپرداخته می‌شود ـ بدیهی است که «چیزی محدود» یا «متعیّن» دقیقاً عینِ «حدّ تعیّن دهنده» نیست . در موردکنونی ، شیء محدود «وجود» است ، و «ماهیت» حدّ تعیّن دهندهٔ آن است . بدین‌گونه «ماهیت» که اگر فی‌نفسه ملاحظه شود «هیچ» است ، با وجود این ، تاآنجا که به عنوان «حدّ تعیّن دهنده» به نظر آمده ، غیر از «وجود» است که آن را محدود ومتعیّن و متشخّص می‌کند [۷] .

دربارهٔ چهار مرتبهٔ «وجود» که به این ترتیب ثابت و محقّق شد ، متفکران یا نحله‌های مختلف نظریه‌ها وموضعهای گوناگون اتخاذ کرده‌اند .

کسانی هستند ، مانند فیلسوف مشهور شیعی در قرن پانزدهم صدرالدین دشتکی (متوفی ۱۴۹۷) ، که بکلی حقیقت «وجود» را اعمّ ازذهنی یا خارج ذهنی ، منکرند [۸] . آنان فقط مرتبه‌های (الف) و (ب) را تصدیق می‌کنند . درنظر ایشان «وجود» چیزی بیش‌از محصولِ تلقّی‌ذهنی وفاعلی [(۱)] نیست که بدان وسیله ذهن اشیاء عینی وانضمامی [(۲)] را صرفاً اعتبار می‌کند. درنظر این متفکران، وقتی محمولی‌که مشتق از «وجود» است،

---

(۱) Subjective (۲) Concrete

یعنی «موجود»، صادقانه محمول چیزی باشد، فقط این معنی را می‌دهد که مفهوم «وجود» با آن شیء متحد است؛ و این معنی را نمی‌دهد که مبدأ اشتقاق، یعنی «وجود»، واقعاً لازم ذاتی آن شیء است.

همچنین دربارهٔ مرتبهٔ حقیقت خارجی، کسانی هستند که نه تنها به کثرت «موجودات» بلکه به کثرت حقیقی «وجود» معتقدند. «وجود» درنظر آنان «حقایق» (واقعیتهائی) است که هریک از آنها هستی و ذات کاملاً مستقل دارد. همهٔ «وجودات» بایکدیگر تماماً و ذاتاً اختلاف دارند؛ اختلاف آنها با یکدیگر تنها بواسطهٔ اختلافات نوعیه یابواسطهٔ صفات وخواص فردیّت دهنده نیست. به علاوه، «مطلق» تنها یکی از این ذوات مستقل و قائم به خود است، هر چند یک ذات خیلی خاص زیرا ذات «واجب» است. بنابراین نحوهٔ فهم، هیچ ریسمانی وجود ندارد که همهٔ اشیاء عالم را به یک رشته درآورد. جهان هستی شامل شماری نامتناهی از ذوات جدا است که هیچ چیز مشترکی در میان خود ندارند، بدون اینکه گفته شود که این نظریه کاملاً مقابل عقیدهٔ «درجات تشکیکی»[1] «وجود» است. سبزواری این نظریه را به گروهی از حکمای مشّائی نسبت می‌دهد[9].

کاملاً مخالف با رأی کثرت «وجود» و «موجود»، رأی وحدت «وجود» و وحدت «موجود» است، که صوفیه بدان معتقد بودند. شیخ محمدتقی آملی[10] صوفیه را در رابطه با این مسأله به دوگروه تقسیم می‌کند. گروه اول، که آملی آنها را «جاهل» در میان صوفیه می‌نامد، معتقدند که فقط یک «حقیقت» یگانه درعالم خارج ذهنی مطابق بامفهوم «وجود» هست. این هستی وحدانی، به نظر آنان، مستقیماً صور گوناگون پدیدارها را بدون درجات ومراتب دربرمی‌گیرد. درآسمان، آسمان است. درزمین، زمین و درمیز، میز وهمین‌طور. این صورتهای پدیداری برای ما «حقیقت» «وجود»ند. اما ازآنجاکه صور پدیداری درواقع فقط طبیعت اعتباری دارند ـ یعنی برای ما هستند،

(۱) Analogical gradation

اما فی‌نفسه‌چیزی نیستند ـ کثرت آنها به‌هیچ‌وجه باوحدت اوّلیهٔ آن «حقیقت» (واقعیت) سازش ندارد.

نمایندگان گروه دوم، چنانکه آملی می‌گوید، بزرگان صوفیه‌اند که این نظریه را اتّخاذ کردند که «وجود» «حقیقتی» دارد کاملاً جدا از صور گوناگون پدیدارها. «وجود» در این مرتبهٔ مطلق را آنان «وجود» درحالت «بشرط لا»[۱] نامیدند. منظور ایشان اینست که «وجود» را درخلوص وپاکی مطلق آن که باهیچ چیزدیگر اشتراک وبستگی ندارد نشان دهند. باوجود این، آنان تا آنجا پیش می‌روند که می‌گویند «وجود» در تمام صور کثیر پدیداری[۱]، کمتر از «وجود» که در مرتبهٔ تعالی مطلق ماخوذ شود ضروری و واجب نیست. تنها فرق بین «وجود» متعالی (یااستعلائی)[۲] و «وجودهای» پدیداری اینست که اینها (پدیدارها) نیازمند آن (وجود متعالی) هستند. این‌نیاز (فقر) مابعدالطبیعی، متناقض باوجوب و ضرورت آنها نیست، زیرا درآخرین تحلیل این‌فقر چیزی بیش از نیازمندی واحتیاج آنها برای «حقیقت» «وجود» متعالی نیست. چنانکه عنقریب خواهیم دید، این نظریه به‌نظریهٔ فهلویون (حکمای خسروانی)، که سبزواری به‌عنوان یک عضو مهم به آنان تعلق دارد، بسیار نزدیک است.

نظریهٔ دیگری که‌باید ملاحظه کرد آنست که «ذوق‌التألّه»[۳] نامیده شده‌است. این نظریه توسط چند متفکر بزرگ از جمله جلال‌الدین دوّانی (متوفی ۱۵۰۱/۱۵۰۳) از حوزهٔ سهروردی، میرداماد (متوفی ۱۶۳۱)، استاد مشهور ملاصدرا، وخود ملاصدرا در جوانی‌اش، ارائه شده‌است. بنابراین نظریه، «وجود» در عالم خارج ذهنی فقط یک «حقیقت» یگانه دارد که درآن مطلقاً کثرتی نیست، نه‌برحسب‌نوع ونه برحسب‌افراد، و نه حتی برحسب درجات ومراتب. این «حقیقت» یگانه تنها هستی خارجی است که مطابق است بامفهوم «وجود». قطع نظر از آن، مفهوم «وجود» هیچ شیء واقعی

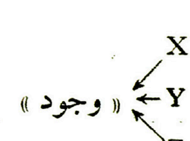
(۱) Phenomenal (۲) Transcendental

(۳) Tasting of theosophy

نمی‌یابد که بتوان در عالم خارج ذهنی در بارهٔ آن بکار برد . اگر به زبان علم کلام و خدا شناسی سخن گوئیم ، این «حقیقت» همان خدا یا «مطلق» است. تمام آنچه غیرمطلق نامیده شده ، یعنی ممکن یا «وجودات» ، هستیهای واقعی نیستند ؛ آنها بیش از حِصَص مفهومیِ « وجود » نیستند . به عبارت دیگر آنها « وجود » درمرتبه (ب) هستند نه در مرتبهٔ (د) ، بنابر طرحی که پیش ازاین ارائه شد. این «حصص» برخی خواصّ عرضی مشترك دارند که بدان وسیله تا اندازه‌ای مماثل و یکی هستند همچنانکه سفیدی این عاج و آن عاج وعاج سوم وغیره در عالم خارجی یکی هستند . اما در واقع نمی‌توانند به ورای قلمرو مفاهیم بروند. آنچه درعالم خارجی واقعاً مطابق آنهاست کثرت «وجود»است ، یعنی «ماهیات» که بنابراین نظریه واقعی‌اند نه‌اعتباری .

این «ماهیاتِ » واقعاً موجود ذاتاً وکاملاً غیراز یکدیگرند ، واصلاً هیچ‌وحدتی درمیان خودندارند. پس چگونه «وجود» می‌تواند دربارهٔ آنها یکسان قابل‌حمل باشد ، بطوری که بتوانیم بگوئیم که آنها همه «موجود»اند ؟

به‌این سؤال متفکران‌این‌نحله پاسخ می‌دهند که وقتی مامی‌گوئیم «x موجوداست» ، «z موجوداست» وغیره ، معنی‌حمل‌صرفاًاینست که x و y و z ، که «ماهیات» واقعی‌اند ، هریک جداگانه به‌حقیقت وحدانی «وجود» مرتبطند ؛ واین رابطه صرفاًعرضی‌است.



رابطهٔ آنها با وجود با رابطهٔ خارجی و عرضی میان انسانی که میوه می‌فروشد ومیوه ، وانسانی که‌شغلش‌ماهیگیری‌است‌وماهی ، قابل مقایسه است . مردی که ماهی می‌گیرد فی‌نفسه فقط یک انسان است ، نه چیزی دیگر. من حیث هو انسان ، هیچ رابطهٔ درونی باماهی که می‌گیردومی‌فروشد ندارد. رابطهٔ میان‌آنها رابطهٔ اشتغال یاسوداگری است ، امابه‌علت این‌رابطهٔ خاص ، آن‌مرد «انسان ماهیگیر» نامیده می‌شود که‌نامی‌است که از «ماهی» مشتق شده‌است. درست به‌همین‌نحو ، یک «ماهیت» گفته می‌شود «موجود» است ، زیرا که مشتق از «وجود» است ، بواسطهٔ چنین رابطهٔ عرضی ، نه برای‌اینکه

یک «وجود» خاص و واقعی ازخودش دارد، یعنی «وجود» در مرتبهٔ (د) . حقیقت وجدانی «وجود» هرگز واقعاً بواسطهٔ «ماهیات» گوناگونِ مرتبط باآن متنوع نیست.

بدین‌سان رأیی که این گروه متفکران تأیید کرده‌اند رأی وحدت «وجود» وکثرت «موجودات» است . این نظریه‌ای است که همچنین بعضی از الهیّون اتّخاذ کرده‌اند. جلال‌الدین دوّانی تأثیر عرفان را در این نظریه تصدیق نموده و آن را به «ذوق التألّه» وصف کرده است .

اما سبزواری فکر می‌کند که این عقیده نشان دهندهٔ «ذوق التألّه» بصورت حقیقی‌اش نیست ، زیرا براین فرض مبتنی است که هم «وجود» و هم «ماهیت» اساساً واقعی است . یعنی ، این رأی در قلمرو فعلیت دو ریشه یا پایه را بموازات هم قبول می‌کند . «ذوق التألّه» بصورت موثّق ومعتبرش ، وی می‌گوید ، باید فقط یک ریشه یا اساس یگانه را در قلمرو فعلیت بپذیرد . به‌عبارت دیگر باید مبتنی براین رأی باشد که «وجود» به‌تنهائی اساساً واقعی است و«ماهیت» چیزی است که ذهناً وضع می‌شود.

آخرین نظریه‌ای که باید ملاحظه کرد آنست که ملاصدرا و سبزواری ، همراه بسیاری دیگر ، که به نحلهٔ حکمای خسروانی (الفهلویون) معروفند ، اتّخاذ کرده‌اند. جان کلام ولبّ مطاب آنان را بااین‌بیان می‌توان ارائه نمود که هم «وجود» وهم «موجود» ، «واحد» و درعین حال «کثیر»ند ـ تقابل سازگار مابعدالطبیعی ـ کثرت در وحدت و وحدت درکثرت . در نظر سبزواری هم «وجود» و هم «موجود» بی‌نهایت متعدد و متنوعند، ومع هذا درعین کثرت یک «واقعیت» یگانه‌اند. این تقابل سازگار ازطریق «درجات تشکیکیِ» «وجود» که پیش از این یادشد فهمیده می‌شود .

همانند عقیده‌ای که به «ذوق التألّه» نسبت داده شد ، نظریهٔ فهلویون تصدیق می‌کند که «موجودات» بواسطهٔ رابطه باحقیقت مطلق «وجود» موجودند . اما این «رابطه» که دراینجا به‌نحو خیلی خاصّی فهمیده شد ، درنظر حکمای خسروانی سه جزء مقوّم این رابطه ـ (۱) شیء مربوط ، (۲) شیئی که شیء (۱) بدان مربوط است، و (۳)

خود رابطه ـ یکی وعین هم ملاحظه شده است. بطور عینی تر وانضمامی تر، (۱) «وجودات» خاص یاتمام اشیاء ممکن (۲)، حقیقت مطلق «وجود» یا خود مطلق و (۳) «وجود غیر متعدّد» که فعل «اشراقی» «مطلق» است، همه یک «وجود» یگانه‌اند.

سبزواری در شرح خود بر **کتاب الاسفار** ملاصدرا این وضع وحالت خاص را بوسیلهٔ یک استعاره روشن می‌کند[۱۲]. وی می‌گوید فرض کنید که یک انسان درجلوی آینه‌های بسیار ایستاده است. در هر یک از آینه‌ها انسان واحد وانسانیت واحد، یعنی «ماهیت» انسان، یا «انسان بودن»، قابل مشاهده است. هم «انسان» و هم «انسانیت» متنوع ومتعددند؛ به تعداد آدمیان وانسانیتها آینه‌ها وجود دارد. مع هذا درعین کثرت وتعدّد واختلاف، آنها تا آنجا که فقط انعکاساتی‌هستند که از خودواقعیتی ندارند تنها یک «واقعیت» یگانه‌اند. انعکاس چیزی، اگر فی‌نفسه از حیث اینکه انعکاس است درنظر گرفته شود، «هیچ» است. آن، نوعی واقعیت دروغین وصرفاً نمودی است که بدان وسیله مامی‌توانیم شیء واقعی را که آن (انعکاس)، انعکاس آن (شیء) است مشاهده کنیم. اگر انعکاس فی‌نفسه بطور مستقل از شیء واقعی ملاحظه شود، نه «انعکاس» آن شیء واقعی است ونه «تقلید» آن شیء. بلکه همچون حجابی که مانع دیدار ما از شیء است عمل می‌کند.

تمام آینه‌ها شیء واحد را به صور مختلف و متنوّع منعکس می‌کنند، هریک برحسب شکل، اندازه، رنگ، جلا وغیره. ظهور شیء اصلی درهمهٔ آنها همچون رشته و نخی‌است که همهٔ انعکاسات پراکنده را باهم دریک وحدت گرد می‌آورد. اگر دقت و توجه تنها به انعکاسات فردی نابرابر در اختلاف و تنوع آنها معطوف گردد، حالت واقعی آنها را هرگز نمی‌توان شناخت. همین طور، اگر ما «وجودات» خاص را در رابطهٔ آنها باواقعیت یگانهٔ «وجود» برحسب «رابطهٔ اشراقی» درنظر بگیریم، یعنی اگر آنها را به عنوان «اشراقات» کثیر نور مطلق که حقیقت «وجود» است ملاحظه کنیم، متوجه خواهیم شد که خود حقیقت «وجود» درهمان ظهورات این انوار

فردی پدیدار می‌شود . اما اگر « وجودات» خاص را به عنوان هستی‌های مستقل وقائم به‌خود بدون هیچ رابطه‌ای بامبدأ ومنشاء آنها درنظر آوریم ، حالت واقعی هستی‌شناختی آنها ناگزیر از درك ودریافت ماخواهد گریخت ، زیرا «رابطه بودن» که ما پیشتر «نیاز» یا «فقر» نامیدیم ، یک جزء مقوّم ذاتیِ این «وجودات» را تشکیل می‌دهد .

بدین سان ، « وجودات خاص » کاملاً عاری وتهی از واقعیت نیستند . آنها «واقعی» هستند . واقعیت آنها عبارت از اینست که اشعهٔ خورشیدِ مابعدالطبیعی‌اند . و «روابط محض» هستند ، نه اینکه هستی‌های مستقلی‌اند که بامبدأ ومنشاء خود روابط دارند .

این ملاحظه پیرامون حالت هستی شناختیِ « وجودات » خاص بی‌درنگ به‌این رأی رهنمون می‌شود که « وجود » حقیقت یگانه‌ای است که دارای درجات و مراتب مختلف ومتنوّع برحسب شدّت وضعف ، کمال ونقص ، تقدّم وتأخر وغیره‌است . این اختلافات باوحدت اوّلیهٔ حقیقت «وجود» سازش ندارد . زیرا مابه الاختلاف دقیقاً همان به الاتّحاد است . اینست صورت مختصررأی «مراتب تشکیکی» « وجود » .

چنانکه سبزواری خاطر نشان می‌کند ، « مراتب تشکیکی » « وجود » یکی از اساسی‌ترین مسائل مابعدالطبیعه وبزرگترین علامت ممیّزهٔ نحلهٔ حکمای خسروانی‌است .

در مورد « مراتب تشکیکی » دو جنبهٔ متقابل هست : جنبهٔ « این همانی » (هو هویّت) و جنبهٔ « این نه آنی » (تمایز) . ما قبلاً جنبهٔ نخست را در رابطه با مفهوم «وجود» دیدیم .

مفهوم «وجود» ذاتاً واساساً یکی و برای تمام اشیاء مشترك است ، به‌این معنی که نسبت به تمام آنها بدون فرق وامتیاز قابل إعمال است . مثلاً یک «انسان» را می‌توان گفت «وجوددارد» درست همان‌گونه که یک «سنگ» گفته می‌شود که «وجوددارد» . مفهوم «وجود» که عقل ما از یک انسان موجودِ بالفعل بوسیلهٔ فراگرد انتزاع بیرون می‌کشد کاملاً بامفهوم «وجود» که از یک سنگ ، درخت ، میز ، یا هر چیز دیگر ، انتزاع می‌کند یکی است .

از آنجا که مفهوم « وجود » یکی است ، مرجع خارج ذهنی آن ، یعنی واقعیت مطابق «وجود» نیز باید یکی باشد ، زیرا بدیهی است که یک مفهوم یگانه از تعدادی «واقعیات» که تماماً با یکدیگر مختلفند قابل حصول نیست . «وجود» در اعیان «حقیقتِ» یگانه‌ای است که جامع همه‌چیز و فراگیر همهٔ اشیاء است . این اشیاء به‌چشم ما به‌عنوان اشیاء مختلف کثیر می‌آیند . اما این کثرت وجودی ، چنانکه دیدیم ، همچون سرابی است که چشم ما را می‌فریبد و مانع می‌شود که حقیقت عینی را ادراک کنیم . آدمی باچشم خود بواسطهٔ حجاب کثرت می‌بینند اما ورای هرچیز حقیقت یگانهٔ «وجود» را ادراک می‌کند . وی درک خواهد کرد که « حقیقتِ » پشت حجاب اشیاء مختلف کثیر «وجود محض» (صِرف الوجود) است که حتی نشان واثری از کثرت ندارد ، و «ماهیّات» که علت این تنوّع ظاهری اشیاء هستند فقط درجات و مراتب مختلف یک « حقیقت » یگانه‌اند . این اندازه برای بحث ما دربارهٔ جنبهٔ «این همانی» کافی است .

ما باملاحظهٔ این مطلب آغاز می‌کنیم که مفهوم « وجود » دربارهٔ هرچیزی که ممکن است بکار رود یکی وعین خود باقی می‌ماند . از این قضیه نتیجه می‌گیریم که حقیقت مطابقِ «وجود» به رغم صور گوناگون بیشماری که در آنها به‌چشم‌ما پدیدار می‌شود باید یک «حقیقت» یگانه باشد . اما آیا «یکی بودنِ» مورد بحث دراینجا همان «یکی بودن» ساده ومعمولی است ؟ به عبارت دیگر ، آیا مفهوم محمولیِ « موجود » دربارهٔ خدا و یک میز ، مثلاً ، دقیقاً به معنی واحد بی‌هیچ تفاوتی قابل حمل است ؟ یا آیا یک جوهر (مثلاً انسان) درعالم‌خارج‌ذهنی دقیقاً به‌همان معنی یک‌عرض (مثلاً کیفیت«سفیدی») موجود است ؟ پاسخی که حکمای خسروانی به این سؤال داده‌اند اساسی‌ترینِ نظر فلسفی آنان را تشکیل می‌دهد .

لبّ پاسخ آنان را می‌توان بطریق بسیار سادهٔ ذیل بیان کرد : « یکی بودنِ » مورد بحث اینجا یکی بودن معمولی نیست ، بلکه یکی بودن تشکیکی ، یعنی مدرّج ، است . برای اینکه بتوانیم این پاسخ را به نحو شایسته و درست بفهمیم ، باید تصور

روشنی درباره‌ٔ معنی فنّی «تشکیک»[۱] یا «درجات تشکیکی»[۲] داشته باشیم.

بطور کلی، «تشکیک» درجائی متحقق می‌شود که یک «کلّی» یگانه درباره‌ٔ «جزئیات» خود به درجات مختلف قابل‌حمل باشد، یا هرجاکه یک حقیقت یگانه در تعدادی از اشیاء به درجات مختلف متحقق شود. بااین دیدگاه، بیان فوق‌الذکر که مفهوم «وجود» در تمام موارد یکی است بایداصلاح ودگرگون شود. مفهوم «وجود» را بایدگفت که «تشکیکاً» یکی است، زیرا قابل‌حمل درباره‌ٔ یک «علت» ومعلولش برسبیل تقدّم ـ تأخّر، ودرباره یک «جوهر» وعرضش برسبیل شدت ـ ضعف‌است. همچنین، حقیقت «وجود» نیز دارای ساختمان «تشکیکی» است. بنابر نظر فلاسفه‌ٔ خسروانی، حقیقت «وجود» چنانکه در «مطلق» ظاهر می‌شود آشکارا با حقیقت‌آن چنانکه دردیگر موجودات «ممکن» پدیدار می‌گردد، متفاوت است. در اوّلی‌حقیقت (واقعیت) «شدیدتر» و«مقدّم» است، وحال آنکه در دومی «ضعیف‌تر» و «مؤخّر» است. به همین نحو، حقیقت «وجود» چنانکه دریک موجود غیرمادی ظاهر می‌شود «قوی‌تر» است از همان حقیقت چنانکه دریک موجود مادّی پدیدار می‌گردد.

«تشکیک»[۱۳] از لحاظ فنّی به دو نوع منقسم می‌شود: (۱) «تشکیک» خاصّی (به معنی خاص) و (۲) «تشکیک» عامّی (به معنی عامّ، یعنی غیر خاص).

نخستین نوع «تشکیک» وقتی متحقق می‌شود که‌یک حقیقت یگانه، که‌بواسطه‌ٔ آن تمام‌جلوه‌ها ومظاهر جزئی‌اش بایکدیگر یکی‌است، درهمان حال علت تعدّد وتنوّع درمیان مظاهر وجلوه‌های جزئی‌اش باشد. مثلاً، مفهوم «عدد» صادقانه درباره‌ٔ هم ۲ وهم ۲۰۰۰ بااختلاف معیّنی یکسان قابل‌حمل است. اصل اتحاد[۳] (هو هویّت یااین همانی) که ۲ و ۲۰۰۰ را باهم متحد می‌کند «عدد» است. مثال دیگر: نور خورشید وماه ویک چراغ ویک کرم شب‌تاب حقیقت یگانه‌ٔ نور است؛ مع هذا، درهریک

---

(۱) Analogicity

(۲) Analgical gradation

(۳) Identity

از آنها بطور مختلف متحقق می‌شود . آنها با یکدیگر بواسطهٔ همان حقیقتی که آنها را بایکدیگر متحد ومماثل می کند مختلفند .

نوع دوم «تشکیک» وقتی متحقق می‌شود که آن حقیقت ، که بواسطهٔ آن تمام مظاهر وتجلّیات جزئی‌اش بایکدیگر یکی‌هستند ، به‌عنوان اصل اختلاف [1] (غیریت یا این نه آنی) در میان مظاهر خود عمل نکند . مفهوم « موجود بودن » مثالی است که دربارهٔ آدم ونوح وموسی و عیسی ، که به‌رغم « موجود بودن » رابطهٔ تقدّم ـ تأخّر نیز دارند ، حمل می‌شود . اختلاف میان این پیغمبران با توجه به زمان ظهورشان معلول خودِ «موجود بودنِ » آنان نیست ، بلکه معلول طبیعت زمان است که تقدّم و تأخّر را اجازه می‌دهد .

اهمیّت این فرق وتمایز میان دونوع « تشکیک » دراین است که « تشکیکِ » مفهوم «وجود» ازنوع دوم است ، وحال آنکه «تشکیک» حقیقت «وجود» ازنوع اول است . این اختلاف بواسطهٔ این امر است که یک « مفهوم » می‌تواند فقط اصل اتحاد (این همانی) وتوافق باشد وهرگز نمی‌تواند به‌عنوان اصل ممیّزهٔ اشیائی که دربارهٔ آنها بکار می‌رود عمل کند . بدین‌سان مفهوم «وجود» می‌تواند تمام اشیاء مختلف وناجور عالم را درطبقه‌ای که آن اشیاء درآن طبقه به‌مرتبهٔ عدم‌تشخیص وجودی مبدّل می‌شوند گرد آورد . اما مفهوم «وجود» قادر به تشخیص وتمیز آنها از یکدیگر نیست .

برعکس ، حقیقت «وجود» نه‌تنها به‌عنوان اصل این‌همانی واتّحادِ همهٔ «حقایقِ» موجود عمل می کند ، بلکه درعین حال همان‌اصلی‌است که بدان وسیله برحسب شدّت ـ ضعف ، کمال ـ نقص ، وتقدّم ـ تأخّر (غیر زمانی) با یکدیگر اختلاف دارند . تمام این اختلافات چیزی غیراز حالات ذاتی ودرونیِ همان حقیقت ، یعنی «وجود» ، نیستند . و باید چنین باشد ، زیرا در عالم خارج ذهنی هر چیزی غیر از حقیقت « وجود » ، « لاوجود » صِرف یا « هیچ » است . «لاوجود» یا « هیچ » نه می‌تواند به‌عنوان اصل وحدت عمل کند و نه به‌عنوان اصل کثرت .

(۱) Diversity

سخن حکمای خسروانی وقتی اظهار می کنند که « وجود » یک « حقیقت » یگانه است که درجات و مراتب نامتناهی دارد باید به معنایی که هم اکنون توضیح داده شد فهمیده شود. این درجات یامراتب نوعی واقعیت دارند زیرا در آخرین تحلیل، حالات ذاتی و درونی خود حقیقت « وجود » هستند. وقتی عقل انسانی روی آنها کار می کند و آنها را بصورت « ماهیات » مفهوم سازی می کند ، آنها به جنبه‌های ذهنی محض (اعتبارات) مبدّل می‌شوند. از آنجاکه حکمای خسروانی، چنانکه خواهیم دید، «وجود» را با «نور» کاملاً یکی می گیرند[۱۴] ، کثرت را برحسب شدت ـ ضعف وغیره « کثرت نورانیه» می‌نامند، درمقابل کثرت ازلحاظ «ماهیات» که آنهارا «کثرت ظلمانیه»می‌خوانند. این نوع اخیرِ کثرت با ظلمت ، یعنی فقدان نور، مرتبط است زیرا درناحیه‌ای بسیار دور از حقیقت «وجود» پدید می‌آید.

این فهم « کثرت » ممکن می‌سازد که یک خط مرزی روشن و دقیقی میان نظام مابعدالطبیعهٔ فلاسفهٔ خسروانی ونظام دیگری ، مثلاً نظریهٔ ژیلِ رُمی [(۱)] در غرب ، که ظاهراً وبطور صوری به آن شبیه است اما باطناً ساختمان کاملاً متفاوتی دارد کشیده شود. نظر اساسی ژیل رُمی بشرح ذیل‌است: «وجود» واحد ویکسان‌است، وبواسطهٔ « ماهیات » مختلف وگوناگون می‌شود . اگر بطور سطحی نگریسته شود ، این رأی به نظر می‌رسد که کاملاً همان نظریهٔ اساسی سبزواری‌است. هر دو دربارهٔ وحدت‌اساسی «وجود» و در تصدیق اینکه اصل اختلاف و غیریت در «ماهیت» است موافقند . اما این شباهت صرفاً سطحی وظاهری است ، زیرا ژیل‌رُمی به تمایز واقعی بین «وجود» و «ماهیت» معتقد است . «هر چیزی «ماهیتی» داردکه واقعاً با «وجود» مختلف است؛ هرچیزی بواسطهٔ اصل « ماهیت » **چیزی** است و **موجود** بواسطهٔ اصل «وجود»»[۱۵] . چنانکه دیدیم، چنین نظریه‌ای‌باید «ماهیات» را گیرندگان«وجود» به‌عنوان قائم‌به‌خود که بطریقی اسرار آمیز پیش از درک فیض «وجود» موجودند تلقّی کند . برعکس ،

(۱) Giles of Rome

نظریهٔ حکمای خسروانی قوام به‌خود «ماهیات» را به‌عنوان علل ثانوی نمی‌پذیرد . تمام «ماهیات» دراین نظریه عاری وتهی‌از واقعیت خارجی‌اند؛ واقعیتی که آنها (ماهیات) در چشم ما متجلّی می‌سازند فقط واقعیت کاذب وموهوم‌است. دراینجا ما نیازی‌نداریم که آن دلیل را تکرار کنیم زیرا این مطلب قبلاً نزدیک پایان فصل پیش مورد بحث قرار گرفت.

نظریه‌ای که فلاسفهٔ خسروانی (فهلویون) اتخاذکردند توسط سبزواری به شرح ذیل توصیف شده است [۱۶] :

« وجود » بنابر نظر حکمای خسروانی حقیقتی است که بوسیلهٔ « تشکیک » مشخّص و شامل درجات و مراتب مختلف است . . . که مانند نور حقیقی (یعنی فوق محسوس) که درواقع همان حقیقت «وجود» است مختلف می‌شود زیرا «نور» (بطور کلی) چیزی است که بذاته ظاهروظاهر کنندهٔ چیزهای دیگر است. این نکته دقیقاً خاصیت حقیقت «وجود» است ، زیرا دارای همان طبیعتِ بذاته ظاهر و ظاهر کنندهٔ چیزهای دیگر است . کلمهٔ «چیزهای دیگر» در این زمینه راجع است به تمام «ماهیات» . . .

« («وجود» ـ نور دراین معنی) به نور محسوس شباهت دارد که تشکیکاً هستی مدرّج یعنی دارای مراتب مختلف است و قوی یا ضعیف می‌شود . . . خاصیت اساسی «نور» (اعم از محسوس یا مابعدالطبیعی) اینست که بخود ظاهر وظاهر کنندهٔ غیراست. این خاصیت در هر درجه ومرتبهٔ «نور» یا «سایه» متحقق است ، بطوری که ضعف ، مانع « نور » بودنِ یک مرتبهٔ ضعیف نیست ؛ و نه شدّت و توسّط (اعتدال) شرایط اساسی یاعوامل مقوّم برای مرتبهٔ خاصّی هستند مگر بمعنی آنچه خارج‌از «نور» نیست؛ و نه این مراتب آن را از «نور» بودن منع می کنند . بدین‌سان یک « نور » قوی مانند یک «نور» متوسط «نور» است ، همچنانکه یک «نور» ضعیف نیز «نور» است .

« نور بدین سان به اعتبار مراتب بسیطهٔ خود پهنای وسیعی (عرض عریضی) دارد ، وهریک از مراتب آن نیز به‌اعتبار رابطه‌اش باپذیرندگان مختلف پهنائی دارد.

«درست به‌همین نحو ، حقیقت « وجود » از لحاظ شدت وضعف ، تقدم وتأخر و غیره به حسب همان حقیقت دارای مراتب متفاوت است . هرمرتبه‌ای از « وجود » بسیط است . قضیه چنین نیست که یک مرتبهٔ قوی «وجود» ، مرکّبی است که از آن حقیقت بعلاوهٔ شدت ساخته شده باشد . همچنین ، یک مرتبهٔ ضعیف چیزی جز «وجود» نیست ، وضعف امری عدمی‌است ؛ مانند نور ضعیف ، که از «نور» و «ظلمت» ترکیب نشده ، زیرا ظلمت صرفاً عدم است» .

در این قطعه دو نکته شایان توجه و دقت مخصوص است . نکتهٔ اول این بیان است که حقیقت «وجود» پهنهٔ وسیعی دارد. این نکته به‌شمول کلی یاطبیعت همه فراگیر واحاطی « وجود » اشاره می کند . حقیقت « وجود » مطلقاً واحد است ، ومع هذا این حقیقت وحدانی همهٔ اشیاء را بدون استثنا در برمی‌گیرد. این « شمول » طبیعت ویژه‌ای دارد. آن ، (۱) شمولِ یک «کلّ» به اعتبار اجزاء خود نیست. و نه (۲) شمول یک جسم نسبت به‌جسم دیگراست ، مانند یک‌لیوان که حاوی آب‌است ، ونه (۳) شمول‌یک «کلّی» نسبت به « اجزاء » خود است . درمورد اول و دوم ، هر دو حدِّ رابطه باید قبلاً «موجود» باشد ، ومورد سوم محال‌است مگر اینکه حقیقت «وجود» یک « کلّی طبیعی» ، یعنی یک «ماهیت» باشد .

پس ساختمان حقیقیِ شمول واحاطهٔ « وجود » را چگونه بفهمیم ؟ چنانکه پیشتر ملاحظه شد آن را باید به‌عنوان یک «تقابل سازگار» فهمید : حقیقت «وجود» واحد و مع هذا کثیر است ؛ کثیر ومع هذا واحد . لذا ، آن برای تحقّق ذهنی وفاعلیِ (۱) خود مستلزم نوع خاصّی از شهود «وجودی» است بدان سان که در آغاز این فصل در رابطه با تجربهٔ سارتریِ «وجود» تبیین شده‌است. ملاصدرا[17] صریحاً اظهار می کند که‌حقیقت مربوط به این شمول واحاطه فقط به«کسانی که در علم ریشه دارند» (والراسخون فی‌العلم : قرآن ، سورهٔ ۳ آیهٔ ۷) ، یعنی عارفان یاشناسایان ، الهام می‌شود. به‌این جنبهٔ «وجود» بیان فوق‌الذکر : « وجودِ همیشه گسترده »یا « وجود منبسط » (۲) اشاره دارد ؛ و در

---

(۱) Subjective (۲) Unfolded existence

اصطلاح عرفانی ابن عربی ، «نَفَس رحمانی» نیز نامیده شده است [۱۸] .

انسانی « که در معرفت عمیقاً بارع و خبیر است » گفته شده است که دو چشم متفاوت دارد. با یکی‌از چشم‌های خود حقیقت «وجود» را درخلوص مطلقش می‌بیند. درآن حالت عالی که فقط باامعان نظر وتأمّل عمیق یافتنی‌است، تمام موجودات، بدون استثنا، ازدید اوناپدید می‌شوند. هیچ‌چیز باقی‌نمی‌ماند جز بساطت خیره کنندهٔ «حقیقت درخشانِ » وجود محض . دیگر جائی برای حتی تکلّم پیرامون «جامعیّت واحاطه» یا دربارهٔ رابطهٔ میان شامل وشمول یا محیط ومحاط باقی نمی‌ماند .

با چشم دیگر در همان حال تنوّع و گوناگونی بی‌حدّ اشیاء را مشاهده می‌کند . فعّالیّت‌این چشم‌دوم قلمرو کثرت را متحقق می‌سازد. دراین مرتبه ، تمام«موجودات» در وفور وجوشش حیاتی خود در دیدگاه او متجلّی می‌شوند وآن را پرمی‌کنند . منظر او دیگر محدود به وجود صِرف نیست . شماری نامتناهی از اشیاء گوناگون و متنوّع مشهود هستند . اما ، هیچ یک از این اشیاء خارج از « جامعیت واحاطهٔ » «وجود» قرار ندارد ، زیرا هیچ چیز نمی‌تواند «پدیدار شود» . هیچ چیز نمی‌تواند متحقق شود، مگر بوسیلهٔ «وجود» . دراین معنی تمام این اشیاء را یک حقیقت یگانهٔ « وجود » در بر دارد .

بدین سان انسانی‌که «در معرفت عمیقاً بارع و خبیر است» با دوچشم بهم پیوسته و متحد خود راز مابعدالطبیعیِ « تقابل سازگار » را مشاهده می‌کند . وی حقیقت را یکباره به‌عنوان واحد وکثیر می‌بیند . نتیجهٔ فلسفیِ چنین تجربه‌ای این نظریه است که «وجود» حقیقت یگانه‌ای‌است باطبیعتی که‌از مرتبهٔ خلوص‌اوّلی خود به مراتب مختلف محدودیت وتعیّن تنزّل می‌کند. این‌جنبهٔ اخیرهمانست که درمیان عرفا «نَفَس رحمانی» یعنی‌نَفَس رحمت وجودمطلق نامیده شده‌است. وبه‌این دلیل «نَفَس»نامیده شده‌است که در ساختمان صوری خود با نَفَس انسانی قابل مقایسه است [۱۹] . نَفَس انسانی در فراگرد تولید اصوات مختلف درآغاز یک صدای سادهٔ خنثی است که صور معیّنی در

خود ندارد. هنگامی که از میان اندامهای صوتی می‌گذرد، به صور مختلف متلفّظ می‌شود و به شکل اصوات خاصّی که الفاظ و کلمات گوناگون را می‌سازد در می‌آید. بطریقی مشابه، «وجود» در مطلقیت خود هیچ تعیّنی ندارد؛ نور خالص و محضی است که هیچ رنگی ندارد. هنگامی که به مراتب و مراحل مختلف تنزّل نمود، یک واقعیت یگانه پیوسته بطرق گوناگون تعیّن می‌یابد و سرانجام به نور دنیای کثرت در می‌آید. اما از آنجا که تمام این مراحل و مراتب فقط محدودیتهای درونی خود آن واقعیت است، کثرت ملحوظ در نهایت به وحدت اصلی و اوّلی قابل تحویل و تبدیل است.

نکتهٔ دومی که باید مورد توجه قرار داد این است که سبزواری در قطعه‌ای که در بالا نقل شد «وجود» را با «نور» یکی می‌گیرد. وی آشکارا این مفهوم «نور» را به‌عنوان حقیقت مابعدالطبیعی به‌استاد اشراقیون، سهروردی، مدیون است. از لحاظ تاریخی، این امر در درجهٔ اول اهمیت است زیرا، چنانکه پیشتر دیدیم، سهروردی بزرگترین نمایندهٔ کسانی است که به اعتباریّت «وجود» معتقدند.

نظریهٔ سهروردی دربارهٔ «وجود» به‌سبب این امر پیچیده شده است که، هرچند وی صریحاً و قطعاً تمام حقیقت عینی را برای «وجود» انکار می‌کند، آنچه را نسبت به «وجود» انکار می‌کند به‌حقیقت مابعدالطبیعی «نور» منتقل می‌سازد. طبیعت «نور» مابعدالطبیعی به‌عنوان «چیزی که فی‌نفسه ظاهر است و همه‌چیز دیگر را به‌ظهور می‌رساند»[20] وساختمان تشکیکی آن[21] بطور مؤثر مرز میان «نور» سهروردی و حقیقت «وجود» را چنانکه حکمای خسروانی می‌فهمیدند از میان برمی‌دارد. به بیان دیگر، «نور حقیقی» به‌اصطلاح حکمای اشراقی[22] با «حقیقت وجود» به‌اصطلاح حکمای خسروانی یکی است. تنها اختلاف بین این دو نظریه مربوط است به دو طریق مختلفی که در آن حقیقت مطلق مابعدالطبیعی مورد تجربه است. اعم از اینکه حقیقت مطلق به عنوان «وجود» محض یا «نور» محض تجربه شده باشد، خود این تجربه اساساً دارای طبیعت عرفانی است. کسانی که «وجود» را بنیاد فلسفه پردازی خود می‌سازند به سنّت ابن عربی

متعلق‌اند، وحال آنکه کسانی که بر «نور» به‌عنوان مقولهٔ اساسی اصرار وتأکید می‌نمایند از سیرت وسنّت سهروردی پیروی می‌کنند. از لحاظ تاریخی، ملاصدرا نقطهٔ تقارب و هم‌گرایی این دو سنّت حکمت تألّه را در اسلام تشکیل می‌دهد. نتیجهٔ این تقارب وهم‌گرایی درحوزهٔ حکمای خسروانی این اندیشه است که «وجود» یک «حقیقت نورانیه» است که خود را در درجات ومراتب گوناگون متجلّی و ظاهر می‌سازد.

در مطالعه پیرامون ساختمان حقیقت «وجود» مسألهٔ دیگری هست که بانظریه دربارهٔ «مطلق» یا خدا، در نظام مابعدالطبیعهٔ فهلویون، مربوط است. از آنجاکه دراین نظام حقیقت «وجود» حقیقت یگانه‌ای است که بواسطهٔ مراتب درونی وتعیّنات خود به‌حال کثرت وتنوّع درمی‌آید، بالاترین مرتبه باید بالضروره مقام «مطلق» باشد. اما پائین‌ترین مرتبه، محدودیت درونی همان «حقیقت» است. میان بالاترین وپائین‌ترین، یک خط غیر منقطع اتّصال هست. پس آیا هیچ اختلاف اساسی بین «مطلق»، یعنی واجب الوجود، و «موجودات» ممکن وجود ندارد؟ برای اینکه پاسخ شایسته‌ای به‌این پرسش ازدیدگاه ویژهٔ حکمای خسروانی داده شود، نخست باید توضیحی مقدماتی دربارهٔ سه اصطلاح فنی مهم: بشرط لا (مشروط سلبی)، لابشرط (غیر مشروط) و بشرط شیء (مشروط به چیزی)، بدهیم.

درست بگوئیم، این مفاهیم متعلق به‌قلمرو «ماهیت» است نه به‌قلمرو «وجود». مع هذا، این مفاهیم درمابعدالطبیعهٔ فهلویون به‌قلمرو «وجود» مربوطند، زیرا، چنانکه خود سبزواری اعلام می‌کند، حکمای خسروانی این تقسیم سه‌گانه را دربارهٔ حقیقت «وجود» بروفق سنّت «ذوق التألّه» بکار می‌برند. مانخست توضیح مختصری دربارهٔ این تقسیم سه‌گانه در قلمرو شایسته‌اش یعنی در مرتبهٔ «ماهیت» خواهیم داد.

هر ماهیتی می‌تواند درسه‌جنبهٔ مختلف ملحوظ باشد: (۱) به‌عنوان مجرّد یا بشرط لا[۱] و (۲) به عنوان «مطلقه» یا لابشرط[۲]، و (۳) به‌عنوان «مخلوطه» یا بشرط شیء[۳].

(۱) Negatively - Conditioned (۲) Non - Conditioned

(۳) Conditioned - by - Something

«ماهیت» درحالت بشرط‌لا، ماهیتی است که بطور خالص ومحض ملاحظه شده است؛ حالتی که درآن هر چیز دیگری، حتی «وجود» «ماهیت»، اعم ازخارجی یا ذهنی، از شعور وآگاهی حذف ومحو شده‌است. «ماهیت» من حیث‌هی، مثلاً مفهوم «حیوان» من حیث هو «حیوان»، به تنهائی در ذهن تصور می‌شود، بدون اینکه چیز دیگری باآن پیوند داشته باشد. اگر مامفهوم دیگری را به «ماهیت» درحالت محض نسبت دهیم، مثلاً مفهوم «ناطق» را، نتیجه فقط می‌تواند ترکیبی از دو عنصرمختلف ومستقل باشد. مفهوم اصلی درآنصورت‌نمی‌تواند درباره‌ٔ مرکّب حمل‌شود. «حیوان» بعلاوه‌ٔ «ناطق» چیزی است بیش از حیوان محض، و دومی قابل حمل درباره‌ٔ اوّلی نیست [۲۳].

درحالت لابشرط، «ماهیت» بطریق مبهم یا نامعیّن تصور می‌شود. «ماهیت» دراین حالت آزاد است؛ ممکن است باچیز دیگری پیوند داشته باشد یا پیوند نداشته باشد. اگر ما مفهوم دیگری به «ماهیت» در چنین حالت نامعیّنی نسبت دهیم، نتیجه‌ٔ ترکیب وحدت‌کامل است. «حیوان» بعلاوه‌ٔ «ناطق»، «انسان» است. «ماهیت» دراین مرتبه فی‌نفسه هنوز متحقق یامعلوم ومعیّن نشده‌است؛ هنوز نامعیّن است به‌این معنی که می‌تواند درباره‌ٔ بسیاری از چیزها حمل شود.

درحالت «بشرط شیء»، «ماهیت» چنین به نظر آمده است که بامفهوم دیگری پیوستگی دارد؛ مثلاً «حیوان» بعلاوه‌ٔ «ناطق». «حیوان» دراین‌حالت به‌عنوان متحقق ومعلوم ملحوظ‌است. یعنی «حیوان» دراینجا من‌حیث‌هو «حیوان» ملاحظه نشده‌است؛ بلکه «حیوان» ازاین جهت که با «ناطق» پیوند دارد، یعنی من‌حیث هو «انسان»، در نظر گرفته شده است.

اکنون مامی‌توانیم این تقسیم سه‌گانه را در مورد «وجود» بکار بریم. بنابر نظر حکمای خسروانی، چنانکه مکرّراً ملاحظه کردیم، «وجود» حقیقتی یگانه است که درجات و مراتب گوناگون دارد که برحسب شدت ـ ضعف، کمال ـ نقص و غیره

بایکدیگر اختلاف دارند. بالاترین مرتبه، یعنی «مطلق» در مطلقیت متعالی خود. حقیقت «وجود» درحالت لابشرط است. «مطلق»، به‌عبارت دیگر، «وجود» محض است، یعنی حقیقت «وجود» درخلوص مطلق آن، دور از همهٔ تعیّنات ومحدودیتهای ممکن. آن، «وجود» درحالت تعالی محض ومطلق است.

در مرتبهٔ بعد، یعنی مرتبهٔ لابشرط، «وجود» در حالت تعیّن آزاد است، آماده برای اینکه خود را به هرصورت متعیّنی تغییر شکل دهد. دراین حالت، آن (وجود) بالقوه شامل همهٔ «موجودات» ممکن درقلمرو وحدت آن‌است. دراینجاست که «وجود» در عین حال واحد وکثیر است. این است مرتبهٔ «وجود منبسط» و «نَفَس رحمانی».

درپائین‌ترین مرتبه، یعنی مرتبهٔ «بشرط شیء»، «وجود» باتعیّنات گوناگون پدیدار می‌شود. این مرتبهٔ وجودی، مرتبهٔ «موجودات» انضمامی فردی‌است. حقیقت «وجود» دراینجا از خلوص متعالی اوّلی واصلی خود بسیار دور است، زیراکه باچیزی دیگر، یعنی با «ماهیات»، پیوند یافته است.

به‌عنوان نتیجهٔ این بحث ما طرح ذیل را دربارهٔ مراتب «وجود» برحسب نظر حکمای خسروانی بدست می‌آوریم:

۱ـ «وجود» به‌عنوان «مشروط سلبی» (الوجود بشرط لا)

۲ـ «وجود» به‌عنوان «غیر مشروط» (الوجود لابشرط)

۳ـ «وجود» به‌عنوان «مشروط به چیزی» (الوجود بشرط شیء)

به‌این‌ترتیب حقیقت «وجود» ساختمانی باسه مرتبهٔ متفاوت دارد. مرتبهٔ نخست، که خود «وجود» است و مطلقا هیچ پیوندی با چیزی غیر از خود ندارد، از لحاظ خداشناسی همان «ذات» خداوند است که مطلقا متعالی است و مطلقا از مخلوق متمایز و مشخّص است. خداوند نور مطلق است، و به‌همین دلیل برای شعور وآگاهی انسان مطلقا وهمواره پوشیده وپنهان است.

مرتبهٔ دوم، چنانکه دیدیم، «وجود منبسط» است. این «وجود» باشعاع کاملاً درخشانِ ناشی از منبع نور قابل مقایسه است. پرتو نور بازهم خالص یعنی بسیط است؛ آن هنوز حقیقت واحدی است. اما علاوه بر آن فی‌نفسه استعداد فیضان و تراوش وریزش در تمام جهات را دارد بطوری که می‌تواند در راههای بی‌نهایت مختلف ومتنوع جریان یابد. از لحاظ خداشناسی این پایه همان ظهور و تجلّی خداوند است.

مرتبهٔ سوم «وجود خاص» است ـ واگربخواهیم دقیقتر بگوئیم باید صورت جمع را بکار بریم وبگوئیم: «وجودات خاص». این «وجودات» خاص مراتب ودرجات متحقق «وجود منبسط» است، یعنی تغییر شکلها وتبدّلات درونی حقیقت واحد «وجود». هریک از این درجات، وقتی عقل انسان آن را به‌عنوان یک هستی مستقل قائم به‌خود ملاحظه کند، خود را به یک «ماهیت» تغییر شکل می‌دهد. اما «ماهیاتی» که بدین‌سان حاصل شد اگر با «وجود منبسط» مقایسه شود فقط مانند سایه‌هاست، که باز اگر با حقیقت مطلق «وجود» مقایسه شود فقط یک سایه است. این نسبت ورابطهٔ میان سه مرتبهٔ «وجود» را سبزواری تمثیل‌وار دریکی از اشعارخود توصیف کرده است[۲۴]:

بنور وجهه استنار کلّ شیء وعند نور وجهه سواه فیء

بانور وجه (ذات) او همهٔ اشیاء منوّر می‌شوند،

اما درحضور نور وجه او هر چیز دیگری فقط سایه‌است.

در این بیت، خود خدا به‌عنوان وجود محض فهمیده شده است. «وجه او» اشاره است به «وجود منبسط». فعل او همچون «نور» است که «به‌خود ظاهر وظاهر کننده همه چیز دیگر» است. اینکه «همهٔ اشیاء بانور او منوّر می‌شوند» اشاره است به این حقیقت که «ماهیات» ـ که درحدّ خوداعتباری وغیرموجودند، به‌چشمان مابواسطهٔ فعّالیّت «نور» همچون «موجودات» پدیدار می‌شوند. اما وضع وحال حقیقی آنها بوسیلهٔ رمز «سایه» نشان داده شده است.

پیش از اینکه این فصل را به پایان بریم، یک نکتهٔ مهم باید یادآوری شود[۲۵].

برخلاف نظریهٔ حکمای خسروانی که در « وجود مشروط سلبی = لابشرط » بالاترین مرتبهٔ «وجود» ، یعنی «مطلق» یاخدا ، را تشخیص می‌دهند، بسیاری‌از بزرگان‌صوفیه نظریهٔ متفاوتی در آراء مابعدالطبیعی خود اتخاذ می‌کنند . اینان مدّعی‌اند که « وجود مشروط سلبی = لابشرط » نمی‌تواند مطلقاً مطلق باشد ، زیرا مشروط است ولو بطور نفی وسلب . «وجود» محض باشرط سلبی است که هیچ چیز دیگر به‌آن پیوسته نیست ، زیرا که بوسیلهٔ هیچ تعیّن ممکنی متعیّن نشده‌است. بدین‌سان در دید صوفیه ، «وجود» در این مرتبه متعیّن است . بجای مرتبهٔ مطلقیّت مطلق ، «وجود به عنوان مشروط سلبی = لابشرط» مرتبهٔ نخستین تعیّن است .

بالاترین مرتبهٔ «وجود» ، درنظریهٔ صوفیه ، باید «وجود لابشرط» باشد، یعنی «وجودی» که مطلقاً شرطی ندارد ، ونه‌حتی شرط مطلق‌بودن ، ونه‌حتی شرط «نامشروط» بودن . بالاترین مرتبه ، حقیقتِ «وجودِ» محض وبسیط است . برای شعور وآگاهی انسان این «وجود» ، تاریکی‌وپنهانی حقیقی است . «مطلق» در این بالاترین مرتبه هیچ قید وشرطی ندارد. او «ناشناختهٔ ناشناختنی» ، سرّ اسرار (غیب‌الغیوب) ، «گنج‌پنهان» (کنز مخفی) است .

بدین سان ، درنظام مابعدالطبیعهٔ این صوفیه ، آنچه نخستین مرتبهٔ « وجود » را درنظام فهلویون تشکیل می‌دهد مقامی فرعی دارد ، درصورتی‌که مرتبهٔ « نامشروط » ، یعنی مرتبهٔ دوم بنابرنظر حکمای خسروانی، دراوج این طرح‌جای دارد. نظریهٔ صوفی مستلزم فهم‌خاص کلمهٔ «نامشروط»است. آنان این کلمه را به‌معنی مطلقاً «نامشروط» می‌گیرند و بدین سان حتی شرط « نامشروط » بودن را رد و انکار می‌کنند . مفهوم «نامشروط» که بدین نحوفهمیده‌شد منشاء تقسیم‌سه‌گانه به «مشروط سلبی» و «نامشروط» و «مشروط بوسیلهٔ چیزی» را تشکیل می‌دهد. «وجود منبسط» می‌تواند، دراین نظریه ، فقط «وجود به‌عنوان نامشروط» باشد ، یعنی « وجود »ی که مشروط به «نامشروط» بودن است .

(یادداشتهای فصل ۷)

۱) **مشاعر**، صفحهٔ ۲۴، فصل ۵۷.

۲) **تهوّع**، ص ۱۶۰.

۳) همان مأخذ، صفحات ۱۶۱، ۱۶۲.

٤) همان مأخذ، صفحات ۱۶۱، ۱۶۲.

۵) **وجود و ماهیت**، صفحات ۲۹۷ـ۲۹۸.

٦) گاهی «وجود مطلق» هم نامیده شده که مشوّش و باعث اشتباه است زیرا (الف) نیز به همین نام نامیده شده است.

۷) به شرح روشن این مطلب از محمدرضا صالحی کرمانی نگاه کنید: **وجود از نظر فلاسفهٔ اسلام** (قم) صفحات ۱۵۸ـ۱۵۹.

۸) این فراز مبتنی است بر تبیین ملاصدرا دربارهٔ این نظریه در **مشاعر**، ص ۲۸، فصول ۷۱ـ۷۲.

۹) **شرح منظومه**، بیت ۳٦.

۱۰) **دُرر الفرائد**، ۱، صفحات ۸۷ـ۸۸.

۱۱) این اصطلاح فنّی مهم بعداً توضیح داده خواهد شد.

۱۲) رجوع شود به آملی، کتاب مذکور، ص ۹۰.

۱۳) توضیح ذیل تا اندازهٔ زیادی مرهون شرح بسیار روشن این مسأله توسط استاد محیی‌الدین مهدی قمشه‌ای است در **حکمت الهی** خود، صفحات ۱۰ـ۱۱.

۱٤) منظور آنان از «نور» نور فوق محسوس مابعدالطبیعی است، نه نور محسوس. نور حسی فقط می‌تواند به عنوان استعاره‌ای مناسب برای اشاره به ساختمان اساسی نور مابعدالطبیعی به معنای مورد نظر سهروردی بکار رود.

۱۵) **مسألهٔ وجود و ماهیت**، ۱۳ (۱۹۳۰)، ص ۷۸، منقول توسط و. کارلو، کتاب مذکور ص ٦۱.

۱۶) **شرح منظومه** ، دربارهٔ ابیات ۳۴-۳۵ .

۱۷) **مشاعر** ، ص ۸ ، فصل ۱۲ .

۱۸) برای شرح و بیان مفصل این مفهوم در نظام مابعدالطبیعهٔ ابن‌عربی نگاه کنید به‌اثر من: یک مطالعهٔ تطبیقی دربارهٔ اصطلاحات مفتاحی فلسفی در تصوّف و تائوئیسم جلد ۱ ، ابن عربی (توکیو ، ۱۹۶۶) .

۱۹) رجوع کنید به شرح فارسی **مشاعر** توسط بدیع الملک میرزا ، در کتاب **حلولهای مابعدالطبیعی** ، تألیف هانری کربن ، (پاریس - تهران ۱۹۶۵) ، ص ۹۰ .

۲۰) **حکمت الاشراق** ، چاپ کربن ص ۱۱۳ ، فصل ۱۱۷ : ان‌النور هوالظاهر فی‌حقیقة نفسه المظهر لغیره بذاته .

۲۱) همان مأخذ ص ۱۹۷ ، صفحات ۱۳۳-۱۳۴ .

۲۲) چنانکه قبلاً خاطر نشان شد ، صفت «حقیقی» برای تشخیص حقیقت مابعدالطبیعی «نور» از نور محسوس معمولی بکار می‌رود. نورمحسوس فقط می‌تواند مجاز واستعاره‌ای برای نور مابعدالطبیعی باشد .

۲۳) این‌فراز وفراز بعد راجع به‌تقسیم سه‌گانه مبتنی‌است برشرح طوسی‌دربارهٔ **اشارات وتنبیهات** ابن‌سینا ، ۲۲۹-۲۳۰ ، و **محاکمات** قطب‌الدین رازی که درچاپ تهران از **اشارات** ، ج۱ (حیدری ، ۱۳۷۷ ه.ق.) صفحات ۷۵-۷۶ دیده می‌شود.

۲۴) **شرح منظومه** ، بیت ۳ .

۲۵) رجوع کنید به‌آشتیانی ، کتاب مذکور ص ۱۵۷ ، ۱۹۳ .

پیوست

در این رساله کوشیده‌ام که ساختمان اساسی مابعدالطبیعهٔ سبزواری را طرح کنم. در این کار خود را دقیقاً به شرح تحلیلی و تا اندازه‌ای تاریخیِ بنیادی‌ترین اصطلاحات مفتاحی در این نظام مابعدالطبیعه محدود ساخته‌ام. همچنین قصد و نیّت من این بوده‌است که ارتباط و مناسبت این نوع فلسفه را در وضع و موقع معاصر فلسفهٔ جهانی روشن سازم. بی‌فایده نیست ملاحظهٔ اینکه چگونه برخلاف انتظار این نوع فلسفهٔ مدرسی شرقیِ ظاهراً «قرون وسطائی» واز مُد افتاده نسبت به نظریه‌ها و آراء اخیراً به ظهور رسیدهٔ فلاسفهٔ اگزیستانسیالیست معاصر غرب مانند هایدگر وسارتر شبیه و نزدیک است.

بعلاوه، اعتقاد استوار من اینست که زمان آن فرارسیده است که پاسداران حکمت فلسفی شرق کوشش آگاهانه ومنظّمی را آغاز کنند تابطور مثبت به‌رشد وتوسعهٔ فلسفهٔ جهانی کمک نمایند. اما برای نیل به‌این مقصود شرقیان باید خود میراث فلسفی خویش را بطور تحلیلی منعکس کنند واز تاریکی گذشته آنچه را که به عصر حاضر ارتباط دارد بیرون آورند و یافته‌های خود را به طریقی که برای وضعیت عقلی امروز مناسب باشد معرّفی نمایند. اگر این رسالهٔ من به‌عنوان کمک کوچکی بسوی تقارب وهمگرائی فلسفیِ شرق وغرب پذیرفته شود خوشوقت خواهم بود.

فهرست اصطلاحات

Absolute	مطلق ، خدای تعالی
Absolute Existence	وجود مطلق ، خدای تعالی
Abstract	انتزاعی
Accident	عرض
Actualization	تحقق ، تحصل
Analogical gradation	درجات تشکیکی ، تشکیک
Analogicity	تشکیک
Attributes	صفات
Attributive existence	وجود وصفی
Categories	مقولات
Cause	علت
Common technical predication	حمل شایع صناعی
Concept	مفهوم
Concrete	عینی ، انضمامی
Conditioned-by-something	بشرط شیء (مشروط به‌چیزی)
Dialectician	جدلی
Diversity	اختلاف ، غیریت ، این نه‌آنی
Dualism	ثنویت ، دوگانگی
Essence	ذات ، ماهیت (بمعنی اعم)
Esse (actus essendi)	وجود
Essentia (quidditas)	ماهیت
Existence	وجود ، هویت

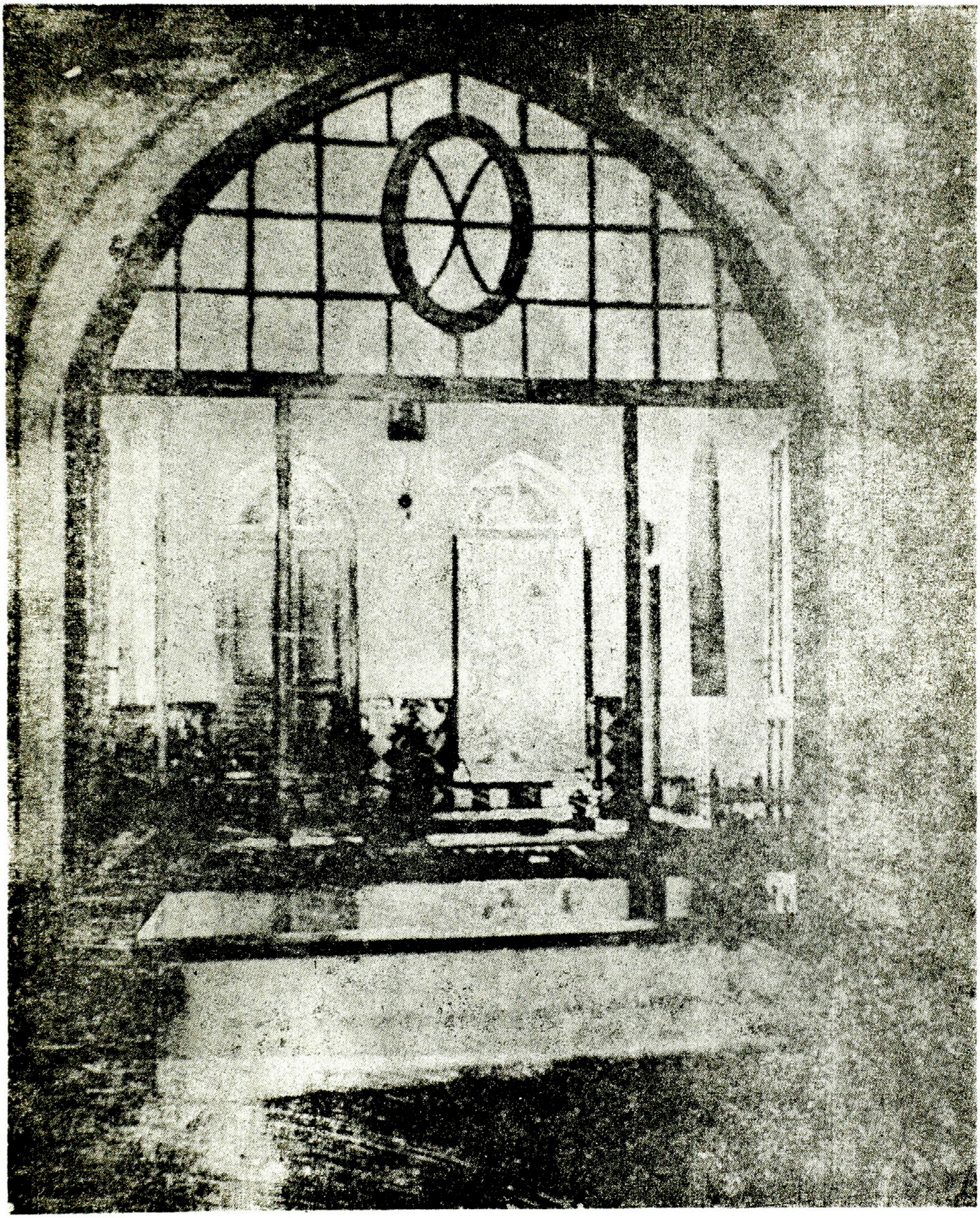
Hikmat Philosopohers	حکماء ، فیلسوفان حکمت
Hikmat Philosophy	حکمت ، فلسفهٔ حکمی
Identity	اتحاد ، هوهویت ، این همانی
Illuminative presence	حضور اشراقی
Inhering existence	وجود رابطی
Intelligible qualitus	کیفیات معقول ، معانی عقلیه
Intuition	شهود ، بینش
Metaphysics	علم مابعدالطبیعه
Mind	ذهن ، عقل ، روح
Multiplicity	کثرت
Negativety - conditioned	بشرط لا (مشروط سلبی)
Non-conditioned	لابشرط (غیر مشروط)
Non - existence	لاوجود ، عدم
Notion	مفهوم ، تصور
Objective	عینی ، واقعی ، انضمامی
Occurrence	عروض
Ontology	هستی‌شناسی ، وجود شناسی
Opposition	تقابل ، تضاد
Portions of existence	حصص وجود
Posteriority	تأخر
Predicate	محمول
Priority	تقدم ، سبق
Principality	أصالت
Process	فراگرد
Qualification	اتصاف
Quiddity	ماهیت (بمعنی اخص)
Reality	حقیقت ، واقعیت

Relation	اضافه ، نسبت ، رابطه
Representation	تصور
Scholastic	مدرسی
Self - manifestation	تجلی
State	حال ، حالت
Subject	موضوع
Subjective	ذهنی ، فاعلی
Substance	جوهر
Theology	الهیات ، خدا شناسی
Theosophy	تأله
Thingness	شیئیت
Transcendental	استعلائی ، متعالی
Unfolded existence	وجود منبسط

فهرست نامهای اشخاص



تصویر حاج ملا هادی سبزواری



قسمت داخلی آرامگاه سبزواری

XXVIII A. ᶜÂmirî

Al-Amad ᶜala al-Abad, edited and introducted by E. Rowson (Beirout, 1979)

XXIX J. Mujtabavî

Bunyâd i Ḥikmat i Sabzavârî, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavârî* (Tehran, 1980)

XXX Hasan Ibn i Shahid i Thânî

Ma'âlim al-Uṣûl, with English and Persian introductions, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under print)

XXXI Nâṣir Khusraw

Zâd al-Musâfirîn, Persian Text edited by G. M. Wickens (under preparation)

XXXII Nâṣir Khusraw

Zâd al-Musâfirîn, English Traslation by G. M.Wickens (under preparation)

XXXIII S.A. 'Alavî

Sharḥ i Qabasât, edited by M. Mohaghegh (under preparation)

XXXIV A. Lâhîjî

Shawâriq al-Ilhâm fi Sharḥ i Tajrîd al-Kalâm, edited by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under preparation)

XXXV Martin J. Mcdermott

The Theology of al-Shaikh al-Mufîd (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Ârâm (under print)

XXXVI Ibn i Sînâ (980-1037)

Al-Mabda' wa al-Maᶜâd, edited by A. Nurânî (under print)

XVII M.Mohaghegh

Bîst Cuftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)

Anwâr-i Jaliyyah, Persian text edited with Persian introduction by S.J. Ashtiyânî, and English introduction by S.H. Nasr (Tehran 1976)

XIX A. Jâmî (1414-1492)

al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)

Divân, edited by B. Zanjânî with an introduction by N. Ansârî (Tehran, 1978)

XXI Nâsir-i Khusraw (1004-1091)

Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

XXXII A.T. Istarâbâdî (ob. 1648)

Sharḥ-i Fuṣûṣ al-Ḥikmah, Persian text edited by M.T. Danishpazûh, with two articles on *Fusûs* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).

XXIII Sultân Valad

Rabâb Nâma, edited by A.Sultani Gerd Farâmarzî (Tehran, 1080).

XXIV Naṣîr al-dîn al-Ṭûsî (1201-1274)

Talkhîs al-Muhassal, edited by A. Nûrânî (Tehran, 1980)

XXV Rukn al-dîn Shîrâzî (ob. 1367)

Nuṣûṣ al-Khuṣûṣ fi Tarjamat al-Fuṣûṣ, edited by R.A. Mazlûmî, with an article by J. Huma'î (Tehran, 1980).

XXVI M. Tabrîzî

Sharḥ-i Bîst va panj Muqaddimah-i Ibn-i Maymùn, Translated into Persian By J. Sajjâdi (under print).

XXVII I. Juvainî

al-Shâmil Fi Uṣûl al-Dîn, edited and introducted by R. Frank (under print).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).

al - Qabasât

Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*

Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H.M.H. Sabzawârî

Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id or Sharḥ-i Manzûmah

Part One "Metaphysics" translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977).

XI T. Izutsu

An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtîyânî's Commentary on Sabzawârî's Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd

al-Qabasât

Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. Dibâjî (in Prepration).

XIII A. Badawî

Aflaṭûn fi al-Islâm: texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh

Fîlsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i-Zakariyyâ-i-Râzî (Tehran, 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân

Kitâb al-Taḥṣîl, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ* ed. by A. Nûrânî and M.T. Danishpazuh (under print).

XVI Ibn-i Miskawayh (932-1030)

Jâvidân Khirad, translated into Persian by T. M. Shûshtarî, edited by B. Thirvatian with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran, 1976).

WISDOM OF PERSIA

General Editors: M. Mohaghegh & C. J. Adams

I H. M. H. Sabzawârî (1797 - 1878).

Sharḥ-i ghurar al-Farâ'id or Sharḥ-i Manzûmah

Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introduction and Arabic - English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969).

II M. M. Āshtiyânî (1888 - 1957).

Ta'liqah bar Sharḥ-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawârî's Sharḥ-i Manzumah")

Vol. I : Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M. M. Āshtîyânî

Ta'liqah bar Sharḥ-i Manzûmah

Vol. II : Persian and German introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*

Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N. A. Isfarâyinî (1242 - 1314).

Kâshif al - Asrâr

Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).

VI N. Râzî (fl. 13th century)

Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâwûdî

Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi'î Kadkanî and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

XXIX

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies
McGill University, Tehran Branch
In Collaboration with Tehran University

General Editors

Institute of Islamic Studies McGill University
Tehran Branch, P.O. Box 314/1133

Printed by Tehran University Press, Tehran-Iran

McGill University

Tehran University

McGill University, Montreal, Canada
Institute of Islamic Studies, Tehran Branch

In Collaboration with

Tehran University

Bunyad i Hikmat i Sabzavari

The Basic Structure of Metaphiysics of Sabzawârî

By

Toshihico Izutsu

Translated by

J. Mujtabavî

Tehran, 1980

1400

A. H.

T.IZUTSU

BUNYAD-I-HIKMAT-I-SABZAVARI

TEHRAN 1981